

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣевъ, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньевъ, М. Артемьевъ, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразовъ (Архимандрита Кассіана), Р. де-Бенеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Биццли, Н. Бубнова, прот. С. Булгаковъ, Р. Вальтера, Бар. Б. Вреаскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гагена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Грфштеттера, В. Гриневнчъ, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Ивасна, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильинскаго, А. Карпова (†), Л. П. Карсаина, А. Карташева, А. Н. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Архимандрита Кипріана Керна, Г. Колтаичи, Л. Козлоаскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либъ (Швейцарія), М. Литалакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева (†), прот. Налмова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебновой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Ииока (Россія), Ю. Сазонова, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Д. Семеновъ-Тянь-Шанскій, К. Сережнинова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смича, Б. Сове, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеновой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижеаскаго, В. Энкердорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, М. Шварца, Л. Шестова, кн. Д. Шахоаскаго (Иеромонахъ Іоанна), аббата Аагустина Якубізіана (Франція), ин. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и издателя:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35, — (4 книги).
Подписна принимается въ издательскій журналъ.

№ 56.

МАЙ — ІЮНЬ 1938

№ 56.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	Стр.
1) Н. Бердяевъ. Христіанство и антисемитизмъ	3
2) В. Зѣнкоасій. Зло въ человѣкѣ	19
3) Монахиня Марія. Оправданіе фарисейства	37
4) А. Полотебнова. Изъ итальянской религіозной жизни. Итальянскіе протестанты	47
5) Прот. С. Булгаковъ. Frank Gavin.	63
6) Прот. С. Булгаковъ. Епископъ Вальтеръ Фрнръ (in memoriam)	66
7) Новыя книги: И. Смолитчъ. Изъ новой нѣмецкой литературы о православіи	69

Le Gérant: R. P. Léon Gillet.

Библиотека "Руниверс"

ХРИСТИАНСТВО И АНТИСЕМИТИЗМЪ

(РЕЛИГИОЗНАЯ СУДЬБА ЕВРЕЙСТВА).

I

Леонъ Блуа, страстный католикъ, писалъ: «предположите, что окружающіе Васъ люди постоянно говорятъ съ величайшимъ презрѣніемъ о Вашемъ отцѣ и матери и имѣютъ по отношенію къ нимъ лишь унижающіе ругательства и сарказмы, каковы были бы Ваши чувства? Но это именно происходитъ съ Господомъ Иисусомъ Христомъ. Забываютъ или не хотятъ знать, что нашъ Богъ, ставшій человѣкомъ, еврей, еврей по преимуществу по природѣ, что мать его еврейка, цвѣтокъ еврейской расы, что апостолы были евреи, также какъ и всѣ пророки, наконецъ, что наша священная литургія почерпнута изъ еврейскихъ книгъ. Но тогда какъ выразить чудовищность оскорбленія и кощунства, которое представляетъ собой униженіе еврейской расы?». Слова эти обращены главнымъ образомъ къ христіанамъ-антисемитамъ и должны быть ими услышаны. По истинѣ поразительно легкомысліе христіанъ, которые считаютъ возможнымъ быть антисемитами. Христіанство по своимъ человѣческимъ истокамъ есть религія еврейскаго типа, т. е. типа мессіански-пророческаго. Еврейскій народъ внесъ мессіански-пророческій духъ въ міровое религіозное сознаніе, этотъ духъ былъ совершенно чуждъ греко-римской духовной культурѣ, какъ и культурѣ индусской. «Арійскій» духъ не мессіанскій и не пророческій, ему чуждо еврейское напряженное чувство исторіи, чуждо ожиданіе явленія Мессіи въ исторіи, прорыва метаисторіи въ исторію. Должно быть признано явленіемъ очень знаменательнымъ, что германскій антисемитизмъ превращается въ антихристіанство. На міръ хлынула волна антисемитизма, которая грозитъ захлестнуть все новыя и новыя страны и которая

опрокидываетъ гуманитарныя теоріи XIX вѣка. Въ Германіи, Польшѣ, Румыніи, Венгріи антисемитизмъ торжествуетъ. Но онъ нарастаетъ даже во Франціи, наиболѣе проникнутой гуманитарными идеями, гдѣ онъ потерпѣлъ пораженіе послѣ Дрейфусовскаго дѣла. Можно указать на такіе тревожныя симптомы, какъ появленіе книги Селина, которая есть настоящій призывъ къ погрому. Возростаетъ количество французовъ, которые не могутъ примириться съ тѣмъ, что Леонъ Блюмъ еврей, хотя Леонъ Блюмъ одинъ изъ самыхъ честныхъ, идеалистическихъ и культурныхъ политическихъ дѣятелей Франціи. Антисемитизмъ очень рѣзко проявляется на поверхности политической жизни, о которой мы ежедневно читаемъ въ газетахъ. Но еврейскій вопросъ не есть просто вопросъ политическій, экономическій, правовой или культурный. Это вопросъ несоизмѣрно болѣе глубокій, религіозный вопросъ, затрагивающій судьбы человѣчества. Это ось, вокругъ которой вращается религіозная исторія. Таинственна историческая судьба евреевъ. Непостижимо самое сохраненіе этого народа и необъяснимо рационально. Съ точки зрѣнія обыкновенныхъ историческихъ объясненій еврейскій народъ долженъ былъ перестать существовать. Ни одинъ народъ міра не выдержалъ бы подобной исторической судьбы. Еврейскій народъ есть народъ исторіи по преимуществу, онъ внесъ въ исторію человѣческаго сознанія самую категорію историческаго. И исторія была беспощадна къ этому народу. Это была исторія гоненій и отрицанія элементарныхъ человѣческихъ правъ. И послѣ долгой исторіи, требовавшей страстнаго напряженія силъ для самосохраненія, народъ этотъ сохранилъ свое единственное лицо и по всему еврейскому разсѣянію среди другихъ народовъ лицо это все узнаютъ и часто неавидятъ и проклинаятъ. Ни одинъ народъ въ мірѣ не пережилъ бы столь долгаго разсѣянія и иавѣрное потерялъ бы свое лицо и растворился бы среди другихъ народовъ. Но по неисповѣдимымъ путямъ Божьимъ народъ этотъ долженъ сохраниться до конца временъ. Менѣе всего, конечно, можно было бы объяснить историческую судьбу еврейства съ точки зрѣнія материалистическаго пониманія исторіи. Мы тутъ прикасаемся къ тайнѣ исторіи.

Еврейскій вопросъ можно разсматривать съ разныхъ точекъ зрѣнія. Но онъ имѣетъ особенную важность, какъ вопросъ внутренне христіанскій. Антисемитизмъ въ прошломъ былъ созданъ главнымъ образомъ христіанами, для которыхъ онъ наиболѣе невозможенъ. Въ отношеніи къ еврейскому народу на христіанахъ лежитъ великій грѣхъ. Грѣхъ этотъ особенно великъ былъ въ средніе вѣка, когда феодалыныя рыцари преслѣдовали и уничижали евреевъ, чтобы не платить имъ долговъ. И теперь именно на христіанахъ лежитъ долгъ защиты евреевъ. Въ Гер-

маиіи это уже происходитъ. Тутъ умѣстно вспомнить имя Вл. Соловьева, который считалъ защиту евреевъ съ христіанской точки зрѣнія одной изъ важныхъ задачъ своей жизни. Для насъ христіанъ еврейскій вопросъ совсѣмъ не есть вопросъ о томъ, хороши или плохи евреи, а есть вопросъ о томъ, хороши или плохи мы христіане. Со скорбью приходится сказать, что христіане въ этомъ вопросѣ оказывались очень плохи, передъ высотой христіанскаго сознанія они обыкновенно бывали много хуже евреевъ. Но вопросъ о томъ, хорошъ ли я, много важнѣе вопроса о томъ, хорошъ ли мой сосѣдъ, котораго я имѣю склонность въ чемъ-то обвинять. Христіанамъ и христіанскимъ церквамъ во многомъ приходится каяться, не только въ еврейскомъ вопросѣ, но и въ вопросѣ социальномъ, въ вопросѣ о войнѣ, въ постоянномъ конформизмѣ по отношенію къ самому отвратительному государственному строю. Не имѣетъ никакого принципіальнаго значенія вопросъ о недостаткахъ евреевъ. Нѣтъ нужды отрицать эти недостатки, ихъ много. Есть еврейское самонѣніе, которое раздражаетъ. Но оно психологически объяснимо: этотъ народъ былъ униженъ другими народами и онъ себя компенсируетъ сознаніемъ своей избранности и своей высокой миссіи. Такъ и германскій народъ, униженный въ теченіи ряда лѣтъ послѣ войны, компенсируетъ себя тѣмъ сознаніемъ, что онъ высшая раса и призванъ господствовать надъ міромъ, такъ и пролетаріатъ, самый униженный классъ въ капиталистическомъ обществѣ, компенсируетъ себя сознаніемъ своего мессіанскаго призванія быть освободителемъ человѣчества. Еврейскій народъ есть народъ полярно противоположныхъ свойствъ, въ немъ соединяются черты высокія съ чертами низкими, жажда социальной справедливости со склонностью къ наживѣ и къ капиталистическому накопленію. По поляризованности своей природы русскій народъ имѣетъ черты сходства съ народомъ еврейскимъ и онъ походитъ на него своимъ мессіанскимъ сознаніемъ. Антисемиты очень любятъ говорить о томъ, что Библія свидѣтельствуетъ о жестоковѣиности еврейскаго народа. Но какой народъ не былъ жестоковѣинымъ? Не были ли жестоковѣиными вавилоняне, ассирійцы, египтяне, персы? Не имѣли ли отвратительныхъ свойствъ греки, создавшіе величайшую въ мірѣ культуру? О каждомъ народѣ нужно судить по его вершинамъ, а не по низинамъ. О нѣмецкомъ народѣ нужно судить по его великимъ философамъ, мистикамъ, музыкантамъ, поэтамъ, а не по прусскимъ юнкерамъ и лавочникамъ. И о еврейскомъ народѣ, народѣ религіознаго призванія, нужно судить по пророкамъ и апостоламъ, а не по еврейскимъ ростовщикамъ. Каждый воленъ имѣть свои національныя симпатіи и антипатіи. Есть, люди, которые не любятъ нѣмцевъ, поляковъ или румынъ. Тутъ ничего подѣлать нельзя, къ любви нельзя принудить и

трудно подавить безотчетную антипатию. Но ненависть къ цѣлому народу есть грѣхъ, есть человѣкоубійство и ненавидящій долженъ нести отвѣтственность. Съ отношеніемъ къ евреямъ вопросъ сложнѣе. Евреи не могутъ быть названы просто національностью. Цѣлый рядъ признаковъ націи у еврейства отсутствуетъ и есть признаки, которыхъ у другихъ націй нѣтъ. Евреи народъ особый, исключительной религіозной судьбы, избранный народъ Божій и этимъ опредѣляется трагизмъ ихъ исторической судьбы. Избранный народъ Божій, изъ котораго вышелъ Мессія и который отвергъ Мессію, не можетъ имѣть исторической судьбы, похожей на судьбу другихъ народовъ. Этотъ народъ скрѣпленъ и на-вѣки объединенъ не тѣми свойствами, которыя обыкновенно скрѣпляютъ и объединяютъ народы, а исключительностью своей религіозной судьбы. Христіане принуждены признать богонизбранность еврейскаго народа, этого требуетъ христіанское вѣроученіе, они это дѣлаютъ неохотно и часто забываютъ объ этомъ. Мы живемъ въ эпоху звѣрнаго націонализма, культа грубой силы, настоящаго возврата къ язычеству. Происходитъ процессъ обратный христіанизациі и гуманизациі человѣческихъ обществъ. Націонализмъ долженъ былъ бы быть осужденъ христіанскою церковью, какъ ересь, и католическая церковь недалеко отъ этого осужденія. Но евреи падаютъ жертвой не только этого націонализма. Причины антисемитизма глубже. Несомнѣнно существуетъ мистическій страхъ передъ евреями. Этотъ страхъ, правда, испытываютъ обыкновенно люди довольно низкаго культурнаго уровня, которые легко заражаются самыми нелѣпыми и ннзкопробными мнѣніями и легендами.

II.

Необычайно парадоксальна еврейская судьба: страстное желаніе земнаго царства и отсутствіе своего государства, которое имѣютъ самые незначительные народы, мессіанское сознаніе избранности народа и презрѣніе и гоненіе со стороны другихъ народовъ, отверженіе креста, какъ соблазна, и распятіе этого народа на протяженіи всей его исторіи. Можетъ быть болѣе всего поразительно, что отвергнувшій крестъ его несетъ, тѣ же, которые приняли крестъ, такъ часто распинали другихъ. Есть нѣсколько типовъ антисемитизма, которые могутъ, конечно соединяться и поддерживать другъ друга. Я не буду останавливаться на томъ эмоціально-обывательскомъ антисемитизмѣ, который играетъ не малую роль въ антисемитскихъ движеніяхъ, но не представляетъ принципиальнаго интереса. Съ нимъ связаны насмѣшки надъ евреями, изображеніе комическаго типа еврея, брезгливое отношеніе къ евреямъ, въ отношеніи кото-

рыхъ не хотять допустить челоуѣческаго равенства. Съ этимъ обыкновенно не связывается никакой идеологіи. Настоящая идеологія антисемитизма есть идеологія антисемитизма расового и это самая распространенная форма вражды къ еврейству. Германія классическая страна этой идеологіи, ее можно найти и у великихъ нѣмцевъ, напимѣръ, у Лютера, у Фихте, у Р. Вагнера. Евреи объявляются расой низшей, отверженной и враждебной всему остальному челоуѣчеству. Но при этомъ эта низшая раса оказывается самой сильной, вѣчно побѣждающей другія расы въ свободной конкуренціи. Съ христіанской точки зрѣнія расовый антисемитизмъ совершенно недопустимъ, онъ непримиримо сталкивается съ христіанскимъ универсализмомъ. Гоненія противъ католиковъ въ Германіи вызываются тѣмъ, что католичество универсалистично. Христіанство провозгласило ту истину, что нѣтъ эллина и нѣтъ іудея. Оно обращено ко всему челоуѣчеству и ко всякому челоуѣку, независимо отъ расы, національности, класса и положенія челоуѣка въ обществѣ. Не только расовый антисемитизмъ, но и вообще расизмъ не выдерживаетъ критики съ трехъ точекъ зрѣнія, съ религіозной, моральной и научной. Онъ недопустимъ для христіанина, который долженъ видѣть въ каждомъ челоуѣкѣ образъ и подобіе Божье. Не только расизмъ, но и национализмъ для христіанской совѣсти непріемлемъ. Но онъ непріемлемъ и для общечелоуѣческаго, гуманитарнаго моральнаго сознанія. Расизмъ безчелоуѣченъ, отрицаетъ достоинство челоуѣка, отрицаетъ цѣнность челоуѣческой личности и допускаетъ обращеніе съ ней, какъ съ врагомъ, подлежащимъ истребленію. Расизмъ есть самая грубая форма матеріализма, гораздо болѣе грубая, чѣмъ матеріализмъ экономическій. Расизмъ есть крайняя форма детерминизма и отрицанія свободы духа. Надъ представителями отверженныхъ расъ тяготѣетъ фатумъ крови и нѣтъ для нихъ спасенія. Экономика все-таки принадлежитъ психической средѣ, а не фізіологій и анатоміи и опредѣленіе экономикой не есть все-таки опредѣленіе формой черепа и окраской волосъ. Расовая идеологія представляетъ собой большую степень дегуманизации, чѣмъ классовая пролетарская идеологія. Съ классовой точки зрѣнія челоуѣкъ все-таки можетъ спастись, измѣнивъ свое сознаніе, напимѣръ, усвоивъ себѣ марксистское міровоззрѣніе, хотя бы онъ былъ дворяниномъ или буржуа по крови, онъ можетъ даже стать народнымъ комиссаромъ. Ни Марксъ, ни Ленинъ не были пролетаріями. Съ расовой точки зрѣнія еврею нѣтъ спасенія, ему не поможетъ ни принятіе христіанства, ни даже усвоеніе себѣ національно-соціалистическаго міровоззрѣнія, надъ нимъ тяготѣетъ фатумъ крови. Но расизмъ несостоятеленъ и съ чисто научной точки зрѣнія. Современная антропология считаетъ весьма сомнительнымъ самое понятіе расы.

Расизмъ относится къ области міеологіи, а не науки. Самого существованія арійской расы современная наука не признаетъ. Никакихъ чистыхъ расъ не существуетъ. Раса есть категорія зоологическая, а не антропологическая, пренсторическая, а не историческая. Исторія знаетъ лишь національности, которыя представляютъ собой результатъ сложнаго смѣшенія кровей. Избранная арійская раса есть міеъ, созданный Гобино, который былъ замѣчательнымъ художникомъ и тонкимъ мыслителемъ, обосновывавшимъ не антисемитизмъ, а аристократизмъ, но какъ ученый антропологъ онъ мало стоитъ. Избранная раса есть такой же міеъ, какъ и избранный классъ. Но міеъ можетъ быть очень дѣйственнымъ, можетъ заключать въ себѣ взрывчатую динамическую энергію и двигать массами, которыя мало интересуются научной истиной и вообще истиной. Мы живемъ въ очень міеотворческую эпоху, но характеръ міеовъ довольно низменный. Единственный серьезный расизмъ, существовавшій въ исторіи, есть расизмъ еврейскій. Соединеніе религіи съ кровью и національностью, вѣра въ избранность народа, охраненіе чистоты расы — все это древне-еврейскаго происхожденія, внесено евреями. Не знаю, замѣчаютъ ли германскіе расисты, что они подражаютъ евреямъ. Въ расизмѣ какъ разъ нѣтъ ничего «арійскаго», «арійцы» индусскіе и греческіе были болѣе склонны къ индивидуализму. Но есть разница между еврейскимъ и германскимъ расизмомъ. Еврейскій расизмъ былъ универсально-мессіанскимъ, онъ вынашивалъ универсальную религіозную истину. Германскій же расизмъ есть агрессивный, мірозавоевательный партикуляризмъ. Расизмъ сейчасъ означаетъ дехристіанизацию и дегуманизацию, возвратъ къ варварству и язычеству.

Есть также типъ антисемитизма экономического и политическаго. Политика тутъ является орудіемъ экономики. Этотъ типъ антисемитизма носитъ довольно низменный характеръ, онъ связанъ съ конкуренціей и борьбой за преобладаніе. Евреевъ обвиняютъ въ томъ, что они очень успѣшно спекулируютъ и наживаются, побѣждая другіе народы въ экономической конкуренціи. Но у обвинителей чувствуется желаніе самимъ спекулировать болѣе успѣшно, чѣмъ спекулируютъ евреи. Ненависть къ евреямъ часто бываетъ исканіемъ козла отпущенія. Когда люди чувствуютъ себя несчастными и связываютъ свои личныя несчастья съ несчастьями историческими, то они ищутъ виновника, на котораго можно было бы всѣ несчастья свалить. Это не дѣлаетъ чести человѣческой природѣ, но человѣкъ чувствуетъ успокоеніе и испытываетъ удовлетвореніе, когда виновникъ найденъ и его можно ненавидѣть и ему мстить. Нѣтъ ничего легче, какъ убѣдить людей низкаго уровня сознательности, что во всемъ виноваты евреи. Эмоціональная почва всегда готова

для созданія мнѣ о міровомъ еврейскомъ заговорѣ, о тайныхъ силахъ «жидо-масонства» и пр. Я считаю ниже своего достоинства опровергать «протоколы сіонскихъ мудрецовъ». Для всякаго не потерявшаго элементарнаго психологическаго чутья ясно при чтеніи этого ннзкопробнаго документа, что онъ представляетъ наглую фальсификацію ненавистниковъ еврейства. Къ тому же можно считать доказаннымъ, что документъ этотъ сфабрикованъ въ департаментъ полиціи. Онъ предназначенъ для уровня чайныхъ «союза русскаго народа», этнхъ отбросовъ русскаго народа. Къ стыду нашему нужно сказать, что въ эмиграціи, которая почитаетъ себя культурнымъ слоемъ, «союзъ русскаго народа» подымаетъ голову, мыслить и судить о всякаго рода міровыхъ вопросахъ. Когда миѣ приходится встрѣчаться съ людьми, которые ищутъ виновника всѣхъ несчастій и готовы видѣть ихъ въ евреяхъ, масонахъ и пр., то на вопросъ, кто же виноватъ, я даю простой отвѣтъ: какъ кто виноватъ, ясно кто, ты и я, мы и есть главные виновники. И такое отысканіе виновника представляется миѣ наиболѣе христіанскимъ. Есть что-то унизительное въ томъ, что въ страхъ и ненависти къ евреямъ ихъ считаютъ очень сильными, себя же очень слабыми, неспособными выдержать свободной борьбы съ евреями. Русскіе склонны были считать себя очень слабыми и безсильными въ борьбѣ, когда за ними стояло огромное государство съ войскомъ, жандармеріей и полиціей, евреевъ же считали очень сильными и непобѣдимыми въ борьбѣ, когда они лишены были элементарныхъ человѣческихъ правъ и преслѣдовались. Еврейскій погромъ не только грѣховенъ и безчеловѣченъ, но онъ есть показатель страшной слабости и неспособости. Въ основѣ антисемитизма лежитъ бездарность. Когда изъявляютъ претензію на то, что Эйнштейнъ, открывшій законъ относительности, еврей, что еврей Фрейдъ, еврей Бергсонъ, то это есть претензіи бездарности. Въ этомъ есть что-то жалкое. Есть только одинъ способъ борьбы противъ того, что евреи играютъ большую роль въ наукѣ и философіи: дѣлайте сами великія открытія, будьте великими учеными и философами. Бороться съ преобладаніемъ евреевъ въ культурѣ можно только собственнымъ творчествомъ культуры. Это область свободы. Свобода есть испытаніе силы. И унизительно думать, что свобода всегда оказывается благоприятной для евреевъ и неблагоприятной для не евреевъ.

Нужно остановиться еще на одномъ обвиненіи противъ евреевъ. Ихъ обвиняютъ въ томъ, что они создали капитализмъ и социализмъ. Но и для сторонниковъ капитализма и для сторонниковъ социализма казалось бы желательно предоставить и «арійцамъ» честь созданія чего-либо, нельзя же все уступить евреямъ. Оказывается, что евреи сдѣлали всѣ научныя откры-

тія, були замѣчательными философами, создали капиталистическую промышленность, создали міровое соціалистическое движеніе, борющееся за справедливость и за улучшение положенія трудящихся, въ ихъ рукахъ находится все общественное мнѣніе, міровая пресса и пр. Сознаюсь, что въ качествѣ «арійца» я чувствую себя обиженнымъ и не соглашусь до такой степени все предоставить евреямъ. Остановлюсь на созданіи евреями капитализма и соціализма. Прежде всего, если это есть обвиненіе, то оно не можетъ исходить отъ одного лица. Для сторонниковъ капитализма созданіе евреями капитализма есть заслуга евреевъ, какъ для сторонника соціализма созданіе евреями соціализма есть ихъ заслуга. Нужно выбрать обвиненіе. Что евреи играли преобладающую роль въ созданіи капитализма, это есть тезисъ извѣстной книги Зомбарта. Безспорно евреи играли немалую роль въ этомъ процессѣ, безспорно въ ихъ рукахъ сосредотачивались большіе капиталы. Этому способствовали выработанныя исторіей свойства евреевъ. Въ средніе вѣка евреи занимались ростовщичествомъ, единственнѣмъ занятіемъ, которое имъ было предоставлено. Еврейскій народъ создалъ типъ ростовщика и банкира, но онъ же создалъ типъ идеалиста, беззавѣтно преданнаго идеѣ, бѣдняка, живущаго исключительно высшими интересами. Но «арійцы» также руку приложили къ созданію капитализма и капиталистической эксплуатаціи. Европейскій капитализмъ зародился у купцовъ Флоренціи. Обвиняющіе евреевъ въ созданіи капитализма обыкновенно не бываютъ противниками капитализма, они просто хотѣли бы быть болѣе сильными въ капиталистической конкуренціи, имѣть больше капиталовъ, чѣмъ евреи. Поразительно, что К. Марксъ, еврей и соціалистъ, былъ въ извѣстномъ смыслѣ антисемитъ. Въ своей статьѣ по еврейскому вопросу, которая многихъ смущаетъ, онъ призналъ евреевъ носителями міровой капиталистической эксплуатаціи. Революціонный антисемитизмъ Маркса между прочимъ опровергаетъ легенду о міровомъ еврейскомъ заговорѣ. Марксъ и Ротшильдъ, оба евреи, непримиримые враги и въ одномъ заговорѣ участвовать не могутъ. Марксъ боролся противъ власти капитала, въ томъ числѣ и еврейскаго капитала. Другое обвиненіе евреевъ въ томъ, что они создатели соціализма и главные участники революціонныхъ соціалистическихъ движеній, очевидно можетъ исходить лишь отъ людей, которые не гнушаются капитализмомъ и хотѣли бы сохранить капиталистическій строй. Для русскихъ антисемитовъ обвиненіе это сводится къ тому, что русская коммунистическая революція создана евреями. Фактически это невѣрно. Ленинъ не еврей, не евреи и многіе другіе вожди революціи, не были евреями огромныя рабоче-крестьянскія массы, давшія побѣду революціи. Но евреи, конечно, играли не малую роль въ революціи и ея

подготовкѣ. Въ революціяхъ всегда будутъ играть большую роль угнетенные, угнетенныя національности и угнетенныя классы. Пролетаріатъ всегда активно участвовалъ въ революціяхъ. Это заслуга евреевъ, что они принимали участіе въ борьбѣ за болѣе справедливый соціальный строй. Но обвиненія противъ евреевъ въ концѣ концовъ упираются въ одно главное: евреи стремятся къ міровому могуществу, къ міровому царству. Это обвиненіе имѣло бы нравственный смыслъ въ устахъ тѣхъ, которые сами не стремятся къ могуществу и не хотятъ могущественнаго царства. Но «арійцы» и арійцы-христіане, исповѣдовавшіе религію, которая призывала къ царству не отъ міра сего, всегда стремились къ могуществу и создавали міровыя царства. Евреи не имѣли своего царства, не только мірового, но и самаго малаго, христіане же имѣли могущественныя царства и стремились къ экспансіи и владычеству.

Перехожу къ типу антисемитизма религіознаго, самому серьезному, единственному заслуживающему разсмотрѣнія. Христіане бывали антисемитами главнымъ образомъ по мотивамъ религіознымъ. Евреи признавались расой отверженной и проклятой не потому, что это низшая раса по крови, враждебная всему остальному человѣчеству, а потому, что они отвергли Христа. Религіозный антисемитизмъ есть въ сущности антиюдаизмъ и антиталмулизмъ. Христіанская религія дѣйствительно враждебна еврейской религіи, какъ она кристаллизовалась послѣ того, какъ Христосъ не былъ признанъ ожидаемымъ евреями Мессіей. Юдаизмъ до Христа и юдаизмъ послѣ Христа — явленія духовно различныя. Есть глубокая парадоксальность въ томъ, что явленіе Христа, т. е. боговоплощеніе и боговочеловѣченіе, совершилось въ нѣдрахъ еврейскаго народа. Евреи съ большимъ трудомъ могли принять боговочеловѣченіе, это было легче для язычниковъ. Богъ сталъ человѣкомъ — это представлялось евреямъ кощунствомъ, посягательствомъ на величіе и трансцендентность Бога. Для древняго еврейскаго сознанія Богъ все время вмѣшивается въ человѣческую жизнь, вплоть до мелочей, но никогда не соединяется и не сливается съ человѣкомъ; не принимаетъ человѣческаго образа. Тутъ пропасть между христіанскимъ и юдаистическимъ сознаніемъ. Христіанство есть религія Богочеловѣчества и религія Тринитарная. Юдаизмъ же есть чистый монотеизмъ. Главное религіозное обвиненіе, которое евреи выдвигаютъ противъ христіанства, это, что христіанство есть измѣна монотеизму. Вмѣсто единаго Бога является Троица. Христіане основали свою религію на томъ, что въ исторіи явился человѣкъ, который назвалъ себя Богомъ, сыномъ Божьимъ. Для закостенѣлаго юдаистическаго сознанія это было кощунствомъ. Человѣкъ не можетъ быть Богомъ, человѣкъ можетъ быть пророкомъ Божьимъ, мессіей, но не Богомъ. И

тотъ не настоящій мессія, кто назвалъ себя Богомъ. Въ этомъ завязка міровой религіозной трагедіи. У язычниковъ было много бого-человѣковъ или человѣко-боговъ, боти были имманантны космической и человѣческой жизни. Никакой трудности не было для языческаго сознанія принять боговочеловѣченіе, это соотвѣтствовало художественной образности языческаго созерцанія міра. Но для евреевъ это былъ ужасъ. Никто не могъ увидѣть лицо Бога и остаться въ живыхъ. А тутъ вдругъ говорятъ, что Богъ имѣетъ человѣческое лицо. Распятый Богъ есть величайшій соблазнъ для евреевъ. Богъ можетъ быть только великимъ и могущественнымъ. Богоуничиженіе представлялось кошунствомъ, измѣной древней вѣрѣ въ величіе и славу Бога. Такова затвердѣлая почва еврейскихъ религіозныхъ вѣрованій, изъ нея выросло отверженіе Христа. И вотъ на протяжении всей христіанской исторіи раздается обвиненіе, что евреи распяли Христа. Послѣ этого на еврейскомъ народѣ лежитъ проклятіе. Еврейскій народъ самъ себя проклялъ, онъ согласился на то, чтобы кровь Христа была на немъ и на его дѣтяхъ. Онъ принялъ на себя отвѣтственность. Этимъ воспользовались враги еврейства. Христосъ былъ отвергнутъ евреями, потому что онъ не оказался мессіей, который долженъ осуществить царство Израиля, а оказался какимъ-то новымъ Богомъ, Богомъ страдающимъ и униженнымъ, проповѣдующимъ царство не отъ міра сего. Евреи распяли Христа, сына Божьяго, въ котораго вѣрить весь христіанскій міръ. Таково обвиненіе. Но вѣдь евреи же первые и признали Христа. Апостолы были евреи, еврейской была первая христіанская община. Почему же за это не восхваляютъ евреевъ? Еврейскій народъ кричалъ: «распни, распни Его». Но всѣ народы имѣютъ непреодолимую склонность распинать своихъ пророковъ, учителей и великихъ людей. Пророковъ всегда и повсюду побивали камнями. Греки отравили Сократа, величайшаго изъ своихъ сыновъ. Неужели проклинать за это греческій народъ? И не только евреи распяли Христа. Христіане или называвшіе себя христіанами въ теченіи долгой исторіи своими дѣлами распинали Христа, распинали и своимъ антисемитизмомъ, распинали своей ненавистью и своими насиліями, своими услугами сильнымъ міра сего, своими измѣнами и своимъ исиаженіемъ Христовой истины во имя своихъ интересовъ. «Арійцы» также отвергли и отвергаютъ Христа. И дѣлаютъ это во имя своего царства. И лучше, когда прямо и открыто отвергаютъ Христа, чѣмъ иногда прикрываются именемъ Христа для оборудованія дѣлъ своего царства. Когда проилинаютъ и гонятъ евреевъ за то, что они распяли Христа, то явно стоятъ на точкѣ зрѣнія родовой мести, которая была очень свойственна древнимъ народамъ, въ томъ числѣ и народу еврейскому. Но родовая месть совершенно неприемлима для христіанскаго

сознанія, она совершенно противорѣчитъ христіанской идеѣ личности, личнаго достоинства и личной отвѣтственности. Да и христіанское сознаніе не допускаетъ никакой мести, ни личной, ни родовой. Мстительныя чувства грѣховны и въ нихъ подобаетъ каяться. Родъ, кровь, месть — все это совершенно чуждо чистому христіанству и привносится въ него извнѣ, отъ древняго язычества.

III.

Съ еврействомъ связана исторіософическая тема двойного хилиазма. Что царство Божье исключительно по ту сторону, не отъ міра сего или его можно ждать и готовить также по сию сторону, на этой землѣ? Христосъ сказалъ: «Царство Мое не отъ міра сего». Это обыкновенно объясняли такъ, чтобы можно было не дѣлать никакихъ усилій для осуществленія царства Божьяго въ мірѣ семъ. Пусть міръ сей принадлежитъ князю міра сего, хотя страннымъ образомъ этотъ князь міра сего очень почитался христіанами и на этомъ основывалось христіанское государство, въ которомъ никакой христіанской правды не осуществлялось. Но слова Христа можно понимать такъ, что царство Божье не походитъ на царства этого міра, что основы его иныя, правда его противоположна закону этого міра. Это совсѣмъ не значитъ, что христіане должны подчиняться князю міра сего и не должны осуществлять правду царства Божьяго, т. е. измѣнять этотъ міръ. Жанъ Маритенъ, вождь французскаго томизма и защитникъ христіанскаго интегральнаго гуманизма, написалъ замѣчательную статью о еврействѣ, напечатанную въ сборникѣ «Les Juifs». Онъ высказываетъ интересную мысль о раздѣленіи двухъ миссій. Христіане приняли сверхъестественную истину христіанства, истину о небѣ, но очень мало дѣлали для осуществленія правды въ соціальной жизни людей, не принимали своей истины къ обществу. Евреи же не приняли сверхъестественной истины христіанства, но были носителями истины о землѣ, правды въ соціальной жизни людей. И дѣйствительно идея соціальной справедливости была внесена въ человѣческое сознаніе главнымъ образомъ еврействомъ, «арійцы» легко примирались съ соціальной несправедливостью. Въ Индіи былъ созданъ режимъ кастъ, санкціонированный религіознымъ сознаніемъ. Въ Греціи величайшіе философы не подымались до осужденія рабства. Древне-еврейскіе пророки были первыми требовавшими правды, справедливости въ соціальныхъ отношеніяхъ людей, они защищали бѣдныхъ и угнетенныхъ. Библія повѣствуетъ о томъ, что происходилъ періодическій раздѣлъ богатствъ, чтобы богатства не сосредотачивались въ однихъ рукахъ и не было рѣзкаго различія между богатыми и бѣдными. Евреи же принимали активное участіе въ міровомъ социалистич-

ческомъ движеніи, направленномъ противъ власти капитала. Еврейство стоитъ подъ двойнымъ знакомъ — деиегъ и соціальной справедливости. Христіане любятъ говорить, что царство Божье не осуществимо безъ креста. И христіане свѣто правы. Все на нашей грѣшной землѣ должно быть вознесено на крестъ передъ вхожденіемъ въ царство Божье. Неправы они только, когда противопоставляютъ эту великую истину всякой попыткѣ осуществить правду Христову и на землѣ, въ соціальныхъ отношеніяхъ людей, всякому исканію царства Божья и на нашей грѣшной землѣ. Бѣда въ томъ, что христіане, принимая крестъ совсѣмъ не пытались осуществить правду Христову въ соціальной жизни, совсѣмъ не стремились къ царству Божьему, хотя, конечно, окончательное осуществленіе царства Божья въ этомъ мірѣ невозможно и предполагаетъ преображеніе міра, новое небо и новую землю. При этомъ представители историческаго христіанства, т. е. приспособленнаго къ условіямъ этого міра, совсѣмъ не тнущались царствомъ этого міра, царствомъ кесаря. Наоборотъ, они признавали царство кесаря своимъ, сакрализировали его. И это было царствомъ кесаря наиболѣе далекимъ и отъ христіанской правды и отъ правды просто человѣческой, не знавшее справедливости и человѣчности. Такими были въ прошломъ «христіанскія государства», христіанскія теократіи, восточныя и западныя.

Обычное возраженіе евреевъ противъ христіанства заключается въ томъ, что христіанство нереализуемо и христіане его никогда не реализовали. Еврейская же религія реализуема и евреи ее реализовали. Христіанство заключаетъ въ себѣ столь возвышенныя заповѣди, что онѣ оказываются не соответствующими человѣческой природѣ. Особенно нереализуемо и непрактично оказывается христіанство въ отношеніи къ соціальной жизни, которая у христіанъ всегдъ оказывалась непохожей на то, къ чему призывалъ Христосъ. На этомъ обычномъ возраженіи особенно настаивалъ Сальвадоръ, выдающійся французскій еврейскій мыслитель и ученый середины XIX вѣка, написавшій одну изъ первыхъ жизней Иисуса Христа. Очень интересно формулируетъ различіе между юдаизмомъ и христіанствомъ Розенцвейгъ, замѣчательный еврейскій религіозный философъ, недавно умершій, который переводилъ съ Марпиномъ Буберомъ Библию на нѣмецкій языкъ. Онъ говоритъ, что еврей лю религіи своей призванъ оставаться въ еврейскомъ мірѣ, въ которомъ онъ родился, и только возвышать и совершенствовать свое еврейство, отъ него не требуется отреченія отъ своей природы. Именно поэтому еврейская вѣра реализуема. Христіанинъ же по своей природѣ язычникъ (обычный взглядъ евреевъ). Чтобы реализовать христіанскую вѣру, онъ долженъ уйти изъ своего міра, отрицать свою природу, отречься отъ своего природ-

наго язычества. Съ этнмъ связана трудная реализуемость христіанства. При этомъ оказывается, что только евреи не язычники по крови. Розенцвейгъ, дѣлая это противоположеніе, заключаетъ отсюда о преимуществѣ юдаизма. Я же думаю, что это есть преимущество христіанства. Божественное откровеніе приходитъ изъ иного міра и оно трудно для этого міра, оно требуетъ движенія по линіи наибольшаго сопротивленія. Но христіане сдѣлали все, чтобы противники христіанства признали его религіей нереализуемой. Они страшно злоупотребили этой нереализуемостью христіанства на землѣ, успокоили себя идеей страшной трудности. Христіане сдѣлали самые дурные выводы изъ ученія о грѣхотности человѣческой природы. Это можно выразить такъ, что смирились передъ грѣхомъ и создали систему приспособленія къ грѣху. Константинъ Леонтьевъ мыслитель очень острый и искренній, въ этомъ отношеніи особенно поучителенъ. Онъ свелъ христіанство къ потустороннему спасенію душъ, къ тому, что онъ самъ называлъ трансцендентнымъ эгоизмомъ, и былъ радъ тому, что христіанская правда никогда не можетъ осуществиться на землѣ, ибо это осуществленіе противорѣчило его языческой эстетикѣ. Въ терминологіи Розенцвейга можно было бы сказать, что К. Леонтьевъ остался въ своемъ природномъ языческомъ мірѣ и только въ отношеніи къ потустороннему личному спасенію души онъ хотѣлъ путемъ монашества и аскезы предолѣть эту свою языческую природу. Но всѣ эти обвиненія относятся къ христіанамъ, а не къ христіанству.

IV.

Разрѣшимъ ли еврейскій вопросъ въ предѣлахъ исторіи? Это вопросъ трагическій. Онъ не разрѣшимъ просто путемъ ассимиляціи. Въ это разрѣшеніе вѣрили въ XIX вѣкѣ и это дѣлало честь гуманности вѣка. Но мы живемъ совсѣмъ не въ гуманномъ вѣкѣ и событія нашего времени даютъ мало надежды на разрѣшеніе еврейскаго вопроса путемъ слиянія и растворенія евреевъ въ другихъ народахъ. Да и это означало бы исчезновеніе еврейства. Не много надежды также на разрѣшеніе еврейскаго вопроса путемъ образованія самостоятельнаго еврейскаго государства, т. е. путемъ сіонизма. И на собственной древней землѣ евреи испытываютъ преслѣдованія. Да и такое рѣшеніе представляется противоположнымъ мессіанскому сознанію еврейскаго народа. Еврейскій народъ остается народомъ-страшиномъ. Можно было бы сказать, что судьба еврейскаго народа эсхатологическая, она разрѣшима лишь въ перспективѣ конца времени. Но это нисколько не снимаетъ съ христіанъ обязанности христіанскаго и человѣческаго отношенія къ евреямъ. У Ап. Павла есть таинственные слова о томъ, что весь Израиль спа-

сется. Эти слова разио толкуются, ибо подъ Израилемъ понимается не только еврейскій народъ, но и народъ христіанскій, т. е. Новый Израиль. Но очень вѣроятно, что Ап. Павелъ имѣлъ въ виду обращеніе евреевъ въ христіанство и особенное значеніе этого обращенія. Мы живемъ въ эпоху не только звѣрскаго антисемитизма, но и все увеличивающагося количества обращеній евреевъ въ христіанство. Для расовыхъ антисемитовъ этотъ вопросъ не интересенъ, для нихъ матеріальный фактъ крови важнѣе духовнаго факта вѣры. Но религіозные антисемиты могутъ видѣть единственное разрѣшеніе еврейскаго вопроса въ обращеніи еврейскаго народа въ христіанство. Въ этомъ съ моей точки зрѣнія есть большая правда. Но вмѣстѣ съ тѣмъ требованіе такого разрѣшенія еврейскаго вопроса можетъ быть морально двусмысленнымъ и даже ложнымъ. Если христіане-антисемиты, приставивъ ножъ къ горлу, требуютъ отъ евреевъ обращенія въ христіанство, при несогласіи же евреевъ обратиться считаютъ естественнымъ погромъ, то это есть моральное безобразіе, ничего общаго съ христіанствомъ не имѣющаго. Почему же не требовать обращенія въ христіанство отъ разныхъ «арійскихъ» народовъ, которые совершенно отпали отъ христіанства или держатся за совершенно внѣшнее христіанство? Да и обращеніе въ христіанство есть фактъ глубоко личный и врядъ ли въ будущемъ можно будетъ говорить о цѣлыхъ народахъ, какъ христіанскихъ и не христіанскихъ. Для обращенія евреевъ въ христіанство очень важно, чтобы сами христіане обратились въ христіанство, т. е. стали христіанами не формальными, а реальными. Ненавидящіе и распинающіе не могутъ быть названы христіанами, сколько бы они ни били поклоновъ. Сами христіане являются вѣдь главнымъ препятствіемъ и для обращенія въ христіанство не христіанскаго Востока, индуссовъ и китайцевъ. Состояніе христіанскаго міра съ войнами, національной неадекватностью, колониальной политикой, угнетеніемъ трудящихся классовъ, есть великій соблазнъ. Какъ разъ самые правые, самые ортодоксальные, почитающіе себя наиболѣе благочестивыми христіане являются сейчасъ наибольшимъ соблазномъ для малыхъ сихъ. Для евреевъ между ними и Христомъ стоятъ христіане и заслоняютъ образъ Христа. Евреи могутъ признать Христа своимъ мессіей, такое движеніе есть внутри еврейства, могутъ признать роковой религіозно-исторической ошибкой отверженіе Христа. Но тогда они признаютъ Мессію Распятаяго и черезъ Мессію Распятаяго признаютъ Бога Униженнаго.

Формы, которыя принимаетъ современный антисемитизмъ, съ христіанской точки зрѣнія есть приговоръ надъ антисемитизмомъ. Это есть заслуга германскаго расизма, который имѣетъ въ Германіи глубокіе, но совершенно не христіанскіе корни. Гораздо хуже православный антисемитизмъ, напримѣръ, въ Румы-

ніи, онъ компрометируетъ христіанство и врядъ ли заслуживаетъ серьезнаго опроверженія. Антисемитизмъ неизбежно долженъ превратиться въ антихристіанство, долженъ выявить свою антихристіанскую природу и это сейчасъ происходитъ. Этому соотвѣтствуетъ процессъ очищенія въ самомъ христіанствѣ, освобожденіе христіанской истины отъ тысячелѣтнихъ наслоеній, связанныхъ съ приспособленіемъ къ господствующимъ формамъ государства, къ социальнымъ интересамъ господствующихъ классовъ, къ социальной обыденности, къ низкой ступени сознанія и культуры, съ использованием христіанства для очень земныхъ цѣлей. Этотъ процессъ очищенія христіанства, который отчасти связанъ съ тѣмъ, что христіане сами стали гонимыми, приводитъ къ обнаруженію какъ бы двухъ христіанствъ — стараго христіанства, защищающаго искаженія христіанства, и новаго христіанства, освобождающаго отъ этого искаженія и желающаго быть вѣрнымъ Христу и евангельскому откровенію о царствѣ Божьемъ. Настоящіе, не формальные, не номинальные, не условные, не условно-риторическіе христіане всегда будутъ меньшинствомъ. «Христіанскаго государства», которое было великой ложью и искаженіемъ христіанства, больше не будетъ. Христіане будутъ бороться духовно и потому смогутъ имѣть внутреннее вліяніе, которое было утеряно, смогутъ убѣждать. Христіанамъ прежде всего подобаетъ защищать правду, а не силу, дающую имъ возможность процвѣтать въ мірѣ. Именно христіанамъ подобаетъ защищать достоинство человѣка, цѣнность человѣческаго лица, всякаго человѣческаго лица, независимо отъ расы, національности, класса, положенія въ обществѣ. Именно на человѣка, на человѣческое лицо, на свободу человѣческаго духа посягаетъ о всѣхъ сторонъ міръ. Посягаетъ и антисемитическое движеніе, которое за частію человечества отрицаетъ человѣческое достоинство и человѣческія права. Еврейскій вопросъ есть испытаніе христіанской совѣсти и христіанской духовной силы.

Въ мірѣ всегда были и сейчасъ есть двѣ расы и это дѣленіе расъ важнѣе всѣхъ остальныхъ дѣленій. Есть распинающіе и распинаемые, угнетающіе и угнетенные, ненавидящіе и ненавидимые, причиняющіе страданіе и страдающіе, гонители и гонимые. Не требуетъ объясненія, на чьей сторонѣ должны быть настоящіе христіане. Роли тутъ могутъ мѣняться въ исторіи. Сейчасъ христіане дѣлаются гонимыми, какъ были ими въ первые вѣка. Сейчасъ и евреи дѣлаются вновь гонимыми, какъ были уже не разъ въ исторіи. Объ этомъ необходимо задуматься. Русскіе антисемиты, живущіе въ состояніи аффекта и одержимые маниакальной идеей, говорятъ, что евреи правятъ сейчасъ Россіей и гонятъ тамъ христіанъ. Это фактически невѣрно. Совсѣмъ не евреи по преимуществу стояли во главѣ воцѣлствующихъ

щаго безбожія, русскіе играли въ этомъ очень большую роль. Я даже думаю, что существуетъ русскій воинствующій атеизмъ, какъ ввлєніє специфически русское. Русскій баринъ — анархитъ Бакунинъ былъ его крайнимъ и характернымъ выразителемъ. Таковъ же былъ Ленинъ. Достоевскій именно о русскомъ атеизмѣ, о его внутренней экзистенціальной діалектикѣ сдѣлалъ великія открытія. Невѣрно и то, что Россіей правятъ евреи. Главные правители не евреи, видные евреи — коммунисты разстрѣланны или сидятъ въ тюрьмахъ, Троцкій есть главный предметъ ненависти. Евреи играли не малую роль въ революціи, они составляли существенный элементъ въ революціонной интеллигенціи, это совершенно естественно и опредѣлялось ихъ угнетеннымъ положеніемъ. Что евреи боролись за свободу, я считаю ихъ заслугой. Что и евреи прибѣгали къ террору и гоненіямъ, я считаю не специфической особенностью евреевъ, а специфической и отвратительной особенностью революціи на извѣстной стадіи ея развитія. Въ террорѣ вкобинцевъ евреи вѣдь не играли никакой роли. Евреи же наполняютъ собой и эмиграцію. Я вспоминаю, что въ годы моего пребыванія въ совѣтской Россіи въ разгаръ коммунистической революціи еврей хозвиль дома, въ которомъ я жилъ, при встрѣчѣ со мной часто говорилъ: «какая несправедливость, вы не будете отвѣчать за то, что Ленинъ русскій, а же буду отвѣчать за то, что Троцкій еврей». Потомъ ему удалось уѣхать въ Палестину. Я же согласенъ взять на себя отвѣтственность за Ленина. Печальнѣе всего, что реальности и факты не существуютъ для тѣхъ, мышленіе которыхъ опредѣляется *ressentiment*, аффектами и маниакальными идеями. Болѣе всего тутъ нужно духовное излѣченіе.

Николай Бердяевъ.

ЗЛО ВЪ ЧЕЛОВѢКѢ

Тема о злѣ принадлежитъ къ числу самыхъ темныхъ и трудныхъ проблемъ метафизики, но ни одна серьезная система философіи не можетъ уйти отъ этой темы или отнестись къ ней поверхностно. Философски всегда глубже тѣ системы, которыя ставятъ эту тему въ центрѣ своего вниманія, чѣмъ тѣ, которыя или обходятъ, или упрощаютъ ее. Въ то же время тема о злѣ тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ философію и религію: ее невозможно надлежаще поставить, оставаясь въ планѣ чистой философіи, или не превращая философію яъ систему религіозной метафизики, — но и яъ сферѣ чисто религіозной мысли тема о злѣ неизбежно переходитъ насъ въ плоскость общей метафизики. Вѣдь зло таинственно пронизываетъ весь міръ, подчиняетъ его себѣ настолько, что міръ воистину — «во злѣ лежитъ» — хотя міръ и не есть зло по самой своей природѣ. Наоборотъ — міръ полонъ страданія, которое свидѣтельствуешь о томъ, что міръ самъ мучится о злѣ, живущемъ въ немъ. По извѣстному выраженію Герцена, «древо жизни болитъ», т. е. переживаетъ смерть и взаимную борьбу, дисгармонію и хаосъ, какъ страданіе и муку. Въ общемъ воспріятіи міра эта нота мірового страданія, боли о томъ, какъ разстроенна и неустроена жизнь міра, никакъ не можетъ быть забыта. Вся сила мифа, созданнаго Шопенгауэромъ (философски выразившаго основныя «истины» буддизма), заключается въ томъ, что онъ положилъ въ основу мірообъясненія фактъ мірового страданія. Ни ужасъ Паскаля передъ космическимъ «безмолвіемъ», ни трепетъ Тютчева передъ хаосомъ и буйствомъ въ «основѣ» міра не оставляютъ такого впечатлѣнія, какъ метафизическое истолкованіе мірового страданія у Шопенгауэра... Но самое загадочное и трудно объяснимое въ темѣ зла есть зло въ человѣкѣ. Человѣкъ включенъ въ потокъ мірового страданія, подчиненъ ему въ самыя свѣтлыя и свободныя минуты своей жизни, — но помимо этого онъ является и

субъектомъ зла. Въ человѣкѣ мы находимъ волю ко злу, чистое влеченіе къ нему, — иначе говоря, человѣкъ не только пассивно подчиненъ злу, но активно служить ему, испытываетъ нерѣдко наслажденіе отъ этого и даже въ своемъ творчествѣ способенъ вдохновляться зломъ. Можно и должно называть это «извращеніемъ», но никакъ невозможно отрицать самый фактъ одержимости души влеченіемъ ко злу. Мало этого: воля ко злу никакъ не можетъ быть сводима лишь къ дѣйствию въ насъ страстей или къ власти чувственности, какъ это думалъ, напримѣръ, блаж. Августинъ; на высотахъ духовной жизни, тамъ, гдѣ умолкаетъ чувственность, гдѣ исчезаютъ страсти, воля ко злу можетъ выступать съ большей даже силой, чѣмъ въ примитивныхъ формахъ жизни. Именно въ этомъ и обнаруживается вся искусственность того понятія «чистой воли», которое строилъ Кантъ: «чистая всля» вовсе не обращена непременно къ добру, какъ думалъ Кантъ; — въ своей «чистотѣ», т. е. свободѣ отъ эмпирическихъ влеченій она можетъ тяготѣть ко злу съ чрезвычайной силой. «Цвѣты зла» связаны не съ дѣвственнымъ примитивомъ души, а наоборотъ съ ея цвѣтеніемъ въ культурѣ. Этого невозможно забыть, — и тѣмъ важнѣе понять зло въ человѣкѣ во всей трагической сложности и глубинности его.

Христіанство, принесшее въ міръ благовѣстіе о «спасеніи», т. е. о побѣдѣ надъ зломъ, объ освобожденіи міра и человѣка отъ зла и страданія, развило, исходя изъ библейскихъ данныхъ, доктрину о первородномъ грѣхѣ*). Конечно, основы этой доктрины даны уже у Ап. Павла, но его антропология, къ сожалѣнію, донынѣ остается не до конца понятой. Достаточно указать на односторонность протестантскаго истолкованія ея, недавно такъ ярко вновь выраженнаго въ геніальной, но совершенно неприемлемой въ своихъ крайностяхъ, книгѣ К. Барта «Der Römerbrief» (1917). Если обратиться къ католическому богословію, то, хотя оно претендуетъ на то, что справилось съ темой зла, хотя оно имѣетъ въ данной области твердыя и застывшія формулы, но это не служитъ къ его славѣ, ибо въ этихъ формулахъ, съ одной стороны погребено все то цѣнное, что было сказано напримѣръ въ католицизмѣ же въ эпоху средневѣковья**), а съ другой стороны современная католическая догматика, благодаря ошибкамъ въ антропологии, зашла въ необразимыя догматическія трудности въ своемъ ученіи о

*) Развитие этой доктрины полнѣе всего изложено — не безъ односторонности, впрочемъ — въ большой книгѣ: N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original sin*. См. также большую статью *Diction. de théol. catholique*.

**) Я имѣю въ виду космологию и антропологию св. Бонавентуры. См. о немъ замѣчательную книгу Е. Жильсона.

consertio immaculata *). Христiанская доктрина о первородномъ грѣхѣ, дѣйствительно заключающая въ себѣ ключъ къ рѣшенiю проблемы зла, можетъ оплодотворить общую метафизику лишь при надлежащемъ развитiи христiанской антропологии. Если мы, какъ многiе думаютъ, дѣйствительно вступили сейчасъ въ эпоху разработки и расцвѣта антропологии, — то въ такомъ случаѣ задачей христiанской мысли является построение христiанской антропологии, соединяющей всю глубину святоотеческой мысли съ тѣмъ, что дала вѣковая работа философiи и развитiе психологии и психопатологии въ новѣйшее время.

Православная мысль не очень богата трудами по антропологии, но она и не скована догматизированными опредѣленiями, что дѣлаетъ ее наиболѣе способной къ указанному синтезу. Съ другой стороны, въ планѣ интуитивнаго сознанiя, православная мысль глубоко отлична и отъ протестантскаго нечувствiя образа Божiя въ человѣкѣ и отъ католическихъ вымысловъ о «естествѣ» (*natura pura*) въ человѣкѣ. Эта свобода отъ односторонностей и фнктивныхъ построений, богатство непосредственныхъ интуицiй, хранящихъ благовѣстiе о человѣкѣ въ Евангелiи.

Въ настоящемъ этюдѣ, примыкающемъ къ тому, что мной было написано раньше на эту тему**), мнѣ хочется коснуться нѣсколькихъ исходныхъ понятiй въ обширной темѣ о «злѣ въ человѣкѣ».

Наиболѣе существенно и цѣнно въ православномъ восприятiи человѣка то, что ключъ къ тайнѣ человѣка оно видитъ не въ грѣхахъ его, не въ тѣмѣ, которая таится въ человѣкѣ, а въ томъ «свѣтѣ», который есть въ душѣ самаго грѣшнаго, самаго опустившагося человѣка, — иначе говоря, православная антропология въ основу свою кладетъ ученiе объ образѣ Божiемъ въ человѣкѣ. Тьма и грѣхъ, окаменение сердца и ослѣпленiе ума могутъ сдѣлать «бездѣйственнымъ» образъ Божiй въ насъ, но не могутъ его уничтожить. Какъ бы ни были безмѣрны грѣ-

*) Зависимость этого догмата отъ католической антропологии прекрасно вскрыта у о. С. Булгакова («Купина неопалимая»). См. также главы объ антропологии въ моей книгѣ «Вопросы воспитанiя въ свѣтѣ христiанской антропологии». (1934).

**) См. особенно «Вопросы воспитанiя въ свѣтѣ христiанской антропологии» (1934), статью «Das Böse im Menschen» (Сборникъ «Kirche, Staat und Mensch» Женева, 1937), статью «Очеркъ христiанской антропологии въ румынскомъ журналѣ «Biserica Orthodoxa» (1935), а также статью «Проблема космоса въ христiанствѣ» (въ сборникѣ «Живое Преданiе». Парижъ 1937 г.). Schoeben. Handbuch b.

хи наши, какъ бы ни было велико ожесточеніе сердца и злая потребность мучить другихъ, образъ Божій остается неповрежденнымъ въ глубинѣ нашего существа. Это есть непосредственная интуиція, живая и ничѣмъ не смутимая вѣра въ челока въ Евангеліи, а не надуманная идея или богословское построение. Православіе дорожитъ и питается этимъ «радованіемъ» о челоуѣкѣ, на этомъ должна строится и вся православная антропология. Поэтому уже въ порядкѣ непосредственной интуиціи, отвѣчающей всему церковному сознанію и особенно тѣмъ откровеніямъ о мірѣ и челоуѣкѣ, которыя даны намъ въ пасхальныхъ переживаніяхъ, православная мысль рѣшительно отвергаетъ ученіе католической догматики*) о первоизданіи не-совершенствѣ челоуѣка, которое восполнялось «добавочной благодатью» (*gratia superaddita*) въ раю. Вся тема о такъ наз. *iustitia originalis* или о праведности людей до грѣхопаденія ставится для насъ иначе, чѣмъ для католической догматики. Не будемъ входить здѣсь въ эту тему, но все же подчеркнемъ, что самое благовѣстіе Евангелія о спасеніи означаетъ для насъ возможность побѣды надъ грѣхомъ, т. е. означаетъ то, что грѣхъ лишь исказилъ внутренний строй челоуѣка, а не просто обнажилъ «естественное» несовершенство челоуѣка (его «*natura pura*»), какъ думаютъ католики. Въ этомъ пунктѣ имъ все же близка протестантская доктрина о грѣхопаденіи, какъ метафизической катастрофѣ въ «естествѣ» челоуѣка. Да, грѣхъ дѣйствительно «живетъ» въ челоуѣкѣ, по выраженію Ап. Павла (Римл. 7, 17), т. е. является дѣйственной силой, обладаетъ извѣстной самостоятельностью. Однако мы рѣшительно отвергаемъ протестантское ученіе о радикальномъ измѣненіи челоуѣческой природы: наличность тѣмы, «метафизическаго центра» грѣховности (см. ниже объ этомъ), вѣчное соупутствіе зла всѣмъ движеніямъ души безспорно означаетъ возникновеніе новаго темнаго «центра» (мы будемъ называть его «темной самостью») въ челоуѣкѣ, но вовсе не означаетъ утери образа Божія, его выпаденія изъ состава челоуѣка. Невѣрно поэтому говорить, что грѣхопаденіе обнажило «естественное» несовершенство челоуѣческой природы, какъ учатъ католики**), но неярно думать, что оно устранило образъ Божій (какъ думаютъ протестанты) мы должны лишь признать, что

*) См. объ этомъ напр. у Schoeben. Handbuch d. katolischen Dogmatik B. II (1925).

**) Согласно католической догматикѣ это несовершенство самого естества (*natura pura*) «*animalische Seite*» челоуѣка связана съ *animalische Seite* въ немъ (Schoeben. B. II S. 155 ff, 215 —). Нельзя не видѣть въ этомъ отзвука того антропологическаго дуализма, который ярче всего выраженъ въ манихействѣ.

рядомъ съ началомъ свѣта и правды въ глубинѣ человѣка образовался какой то дѣйственный центръ тьмы и грѣха. Въ притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ съ исключительной силой выражена мысль о нѣкоей **сопряженности** въ человѣкѣ (послѣ грѣхопаденія) добра и зла, свѣта и тьмы. Однако эта сопряженность вовсе не уравниваетъ въ метафизическомъ смыслѣ началъ добра и зла въ человѣкѣ: какъ плевелы столь тѣсно сплетаются съ пшеницей въ притчѣ Господней, что ихъ уже невозможно отдѣлить «до конца жатвы», такъ зло въ человѣкѣ срастается съ добромъ въ самой глубинѣ человѣка, т. е. глубже его эмпирическаго состава. Сознаніе этой **глубины** корней зла, невозможность сводить зло къ простому несовершенству человѣческой природы, или къ дѣйствию страстей, къ давленію чувственности, вообще признаніе наличности какого-то «центра» зла или темной силы, живущей и дѣйствующей глубже эмпирии, и лежала всегда въ основѣ различныхъ системъ антропологическаго дуализма. Нельзя только этотъ дуализмъ возводить къ самому существованію человѣка, закрѣплять его метафизически, — во всякомъ случаѣ наше православное воспріятіе человѣка, воспріятіе правды и неправды въ немъ рѣшительно противятся принципиальному дуализму въ антропологии. Какъ ни безсильно добро въ человѣкѣ, какъ ни ослаблено дѣйствіе образа Божія въ немъ, но никакое паденіе, никакое окамененіе сердца и погруженіе въ мерзость и злобу не могутъ совсѣмъ устранить образа Божія изъ состава человѣка. Никакое торжество зла въ человѣкѣ не можетъ затмить этого метафизическаго безсилія зла, т. е. не можетъ устранить **іерархическаго примата образа Божія**.

Попытка ввести двойственность въ существо человѣка разбиваются объ эту неустранимость образа Божія въ составѣ человѣка. Надо имѣть въ виду, что точкой опоры для всяческаго дуализма въ антропологии является вообще «*animalische Seite*» въ немъ, говоря проще — психо-тѣлесное бытіе въ человѣкѣ; поскольку ключъ къ грѣху и злу ищется вообще въ этомъ направленіи (ср. все ученіе о «*concupiscentia*» у блаж. Августина), мысль наша неизбежно движется по линіи дуализма и тѣмъ по существу уводитъ отъ христіанскаго взгляда на человѣка. Все вѣдь благовѣстіе о воскресеніи тѣла есть рѣшительное и радикальное отверженіе всяческаго презрѣнія къ психотѣлесной сторонѣ въ человѣкѣ... Можно и даже должно утверждать дуализмъ въ **эмпирическомъ** составѣ человѣка, т. е. признавать, что въ эмпирическомъ планѣ зло обладаетъ уже самостоятельнымъ и дѣйственнымъ бытіемъ. Изъ этого однако слѣдуетъ лишь то, что корни зла въ человѣкѣ глубже эмпирии, т. е., что въ эмпирическомъ планѣ лишь «развертывается» дуализмъ, ис-

ходящій изъ глубины человѣка. Но мы не можемъ идти на превращеніе эмпирическаго дуализма въ метафизическій дуализмъ, ибо именно это и является недопустимымъ для христіанской мысли. Мы должны лишь показать доэмпирическую производность двойственности свѣта и тьмы, — иначе говоря, истолковать изначальное единство человѣческой природы такимъ образомъ, чтобы объяснить возможность ея раздвоенія еще въ глубинѣ человѣка, но безъ нарушенія основного единства человѣка. Вся доктрина о первородномъ грѣхѣ и есть въ сущности отвѣтъ на такую постановку вопроса.

Можно уйти отъ рѣшенія, предлагаемаго доктриной о первородномъ грѣхѣ, и въ то же время формально остаться въ рамкахъ указанной проблематики, если встать на позицію, впервые намѣченную Платономъ (въ *Федрѣ*, въ ученіи о паденіи души), развитую Беме, въ наше время съ большой силой защищаемую Н. А. Бердяевымъ. Въ этихъ построеніяхъ нѣтъ никакого метафизическаго дуализма, а эмпирическое раздвоеніе выводится изъ начала свободы. Оставляя въ сторонѣ сложное построеніе о томъ, какъ свобода человѣка истекаетъ изъ премірной основы (*Ungrund*), можно сказать, что во всемъ этомъ построеніи есть очень много глубокаго и цѣннаго, есть много правды въ изобличеніи «темной бездны» въ человѣкѣ. Однако, основной недостатокъ такой антропологии заключается въ томъ, что она, такъ сказать, обрекаетъ навсегда человѣка на двусмысленность. Этимъ, по моему, сама «тайна свободы» въ человѣкѣ (*mysterium libertatis*) больше затемняется, чѣмъ уясняется. Не буду входить сейчасъ въ эту тему, имѣя въ виду коснуться ея въ другомъ мѣстѣ, но укажу, что въ христіанской антропологии исходнымъ началомъ надо брать не идею свободы, но идею образа Божія*). Поэтому обойти тему о первородномъ грѣхѣ и невозможно при истолкованіи зла въ человѣкѣ, — и уже въ свѣтѣ этой интуиціи надо подходить и къ темѣ свободы. Зло, конечно, не лежитъ въ психотѣлесной природѣ человѣка (въ «*concupiscentia*» блаж. Августина), оно связано и съ духовной сферой въ человѣкѣ, а потому въ извѣстномъ смыслѣ и метафизично (точнѣе было бы говорить — метазмпирично) въ человѣкѣ, т. е. имѣетъ какую то опору въ самой глубинѣ человѣка, опредѣляя его эмпирическую жизнь, а не опредѣляясь ею. Однако, дѣйствительность этого внѣзмпирическаго центра зла не даетъ основанія усваивать ему подлинную самобытность, не даетъ основанія для настоящаго метафизическаго дуализма — просто потому, что вся дѣйствительность зла всегда негативна, т. е. направлена на разрушеніе или извращеніе добра, и не имѣетъ никакого соб-

*) Это относится и къ космологіи.

ственного, изъ самого себя строяемаго содержанія. **Относительная** «метафизичность» (т. е. метаэмпиричность) зла не только не устраняетъ существенной вторичности зла, но не устраняетъ и его паразитарности. Въ душѣ нашей, въ глубинѣ нашего существа зло не имѣетъ никакой собственной «территоріи», но живетъ (какъ плевелы въ притчѣ Господней) на чужой территоріи, т. е. предполагаетъ жизнь добра, его ничѣмъ неотмѣнимую дѣйственность въ душѣ. Правда, если мы коснемся проблемы смертности человѣка (вошедшей въ міръ, согласно христіанской метафизикѣ, благодаря грѣху), то мы должны будемъ признать, что смертность стала какъ бы второй природой человѣка, какъ бы нерасторжимо связана съ ней. Но со смертью разрушается лишь тѣло и не разрушается самое начало тѣлесности въ человѣкѣ*); однако, не говоритъ ли все же фактъ смертности тѣла о такой силѣ грѣха въ природѣ человѣка, что ему должно усвоить такую же метафизичность, какъ и началу добра (въ образѣ Божіемъ)? Протестантская мысль съ такой силой чувствуетъ силу грѣха въ человѣкѣ, что отвергаетъ даже наличность образа Божія въ немъ послѣ грѣхопаденія, въ лучшемъ случаѣ строитъ искусственное и конечно совершенно непріемлемое понятіе «остатковъ» или «слѣдовъ» образа Божія въ падшемъ человѣчествѣ**). Католическая догматика твердо стоитъ на противоположномъ утвержденіи реальности и дѣйственности образа Божія, отказывается видѣть въ грѣхѣ метафизическую сущность падшаго человѣка, но въ то же время, считаясь съ чрезвычайной дѣйственностью грѣха въ падшемъ человѣчествѣ, видитъ въ этомъ указаніе на то, что самое естество человѣка (даже до грѣхопаденія) было немощно и несовершенно. Иначе говоря, не усваивая злу въ человѣкѣ никакой метафизичности, католическая догматика настолько смущена силой грѣха, что идетъ на умаленіе идеи образа Божія. Иначе говоря, католическая догматика (въ ея общепринятыхъ формулахъ) усваиваетъ злу тоже слишкомъ большую силу, только относитъ дѣйственность его не къ моменту грѣхопаденія, а къ самому акту творенія, въ которомъ человѣкъ былъ созданъ немощнымъ. Замѣтимъ тутъ же, что побѣда томизма въ католической догматикѣ именно въ этомъ вопросѣ о «естествѣ», о *natura pura* (*integra*) и была роковой для католичества.

*) Иначе нельзя говорить о воскресеніи тѣла, безъ чего невозможно мыслить все христіанство. См. объ этомъ мой этюдъ «Единство личности и проблема перевоплощенія» (въ сборникѣ «Переселеніе душъ») и статью «Связь будущая» въ сборникѣ памяти проф. Н. Е. Осипова Т. II.

**) См. объ этомъ у Brunner. *Natur u. Gnade* или въ его только что появившейся книгѣ «*Der Mensch*».

Для православной антропологии оба посто­роения (и протестантское и католическое) совершенно неприемлемы. Со всей силой мы утверждаемъ реальность и дѣйстви­тельность образа Божія (въ чемъ мы согласи­ны съ католиками), но не въ умаленіи, не въ ущербленномъ его пониманіи, какъ это мы видимъ въ католической догматикѣ, а въ полнотѣ того смысла, какой дол­женъ быть усвоенъ этому важнѣйшему понятію и антро­пологии и христологии. Образъ Божій въ своей дѣйстви­тельности и силѣ не можетъ быть умаленъ или смятъ никакимъ буйствомъ зла (что и объясняетъ намъ метафизическое безсиліе зла); приматъ образа Божія, его значеніе для самаго «естества» (essentia) человѣка сохраняютъ свою силу и послѣ грѣхопаде­нія. Но зло въ человѣкѣ не есть просто власть чувственности, буйство страстей или потемнѣніе разума, — зло метансихоло­гично, въ какомъ то смыслѣ оно поистинѣ виѣдрилось въ при­роду человѣка, имѣетъ устойчивую точку въ немъ. Въ этомъ смыслѣ можно злу усваивать относительную (вторичную) ме­тафизичность (т. е. метаэмпиричность), можно и должно гово­рить о «метафизической» катастрофѣ въ человѣчествѣ (но не о радикальномъ измѣненіи въ немъ). Паразитарная природа зла, хотя и глубоко сидящаго нынѣ въ человѣкѣ, но все же живу­щаго всецѣло за счетъ добра, сказывается въ томъ, что зло не имѣетъ своей особой жизни, своей территоріи въ сердцѣ на­шемъ, но всюду лишь слѣдуетъ за тѣмъ, что рождается отъ дѣйстви­тельности образа Божія. Тайна зла въ человѣкѣ — въ этой глубокой его сопряженности съ добромъ, — и разумъ, и со­вѣсть, и свобода, какъ функціи образа Божія, никогда и ни въ чемъ не свободны отъ грѣховныхъ приращеній. Это и есть «невидимая брань» въ человѣкѣ, вся потрясающая реальность которой обычно закрыта отъ нашихъ глазъ и становится для насъ ясной лишь на путяхъ духовнаго роста. «Чистое» серд­це, о которомъ говорится въ заповѣдяхъ блаженства, зрѣтъ только Бога, а наше грѣшное сердце потому и не чисто, что, чувствуя Бога, почти видя Его, глядится и въ сторону грѣха, таинственно приковано къ нему, омрачено, но удачному выра­женію Н. А. Бердяева, нѣкимъ «послушаніемъ злу»...

Какъ осмыслить этотъ фактъ при построении системы ан­тропологии? Я не вижу никакой надобности въ гипотезѣ, по­строяемой Беме, о томъ, что въ естествѣ человѣка дѣйствуетъ изначальная, истекающая изъ темной основы бытія (Ungrund) свобода, — эта гипотеза сильна только тѣмъ, что рѣзко под­черкиваетъ глубинность зла въ человѣкѣ, но въ сущности от­казывается отъ всякаго объясненія его. Наоборотъ, доктрина грѣхопаденія (правильно истолкованная) таитъ въ себѣ ключъ къ пониманію зла въ человѣкѣ, утверждая его вторичность, его происхожденіе изъ метафизической катастрофы, именуе-

мой грѣхопадѣніемъ. При конструированіи той системы понятій, которая можетъ помочь намъ въ уясненіи того, что принесло съ собой грѣхопадѣніе, необходимо признать наличность особаго центра темныхъ излученій въ человѣкѣ (мы будемъ называть его «темной самостью», чтобы подчеркнуть самое важное въ этихъ темныхъ излученіяхъ — самообособленіе, уходъ отъ Бога, отъ живого единства съ людьми). Совершенно невозможно отрицать реальность такой силы въ человѣкѣ, ея связь съ глубиной человѣка, но важно уяснить отношеніе ея къ тому, что опредѣляетъ творческую силу въ человѣкѣ.

Замѣтимъ тутъ же, что устанавливая понятіе «темной самости» (или «темной духовности», какъ мы это разовьемъ дальше), подчеркивая вообще очень глубокую двойственность въ сердцѣ нашемъ, мы тѣмъ самымъ преодолеваемъ обычныя иллюзіи относительно всего, что считается «естественнымъ» въ людяхъ. Оптимизмъ типа Руссо по существу или лицемеренъ, или наивенъ, онъ не хочетъ знать того, что называлъ Кантъ «радикальнымъ зломъ» человѣческой природы. Если христіанское отношеніе къ человѣку есть все же радость о немъ, то какъ разъ не отъ благодушнаго невниманія къ тѣмъ въ человѣкѣ, а отъ сознанія, что никакая тьма, никакіе грѣхи не могутъ зачеркнуть въ человѣкѣ образа Божія, не могутъ закрыть возможность для каждой души, самой грѣшной и злой, черезъ очищающую силу покаянія, вернуться къ жизни въ Богѣ. Образъ Божій въ каждомъ человѣкѣ, конечно, индивидуаленъ, точнѣе говоря, — самый корень нашей индивидуальности, того своеобразія, единичности и неповторимости, какія присущи каждому человѣку, заключается именно въ образѣ Божіемъ, какимъ онъ явленъ въ данномъ человѣкѣ. Христіанское радованіе о человѣкѣ есть прозрѣніе въ каждомъ его идеальнаго лица, какимъ его видитъ Господь, — и здѣсь то и выступаетъ основное различіе христіанской радости о человѣкѣ отъ гуманистическаго идеализма. Идеализмъ имѣетъ неоцѣнимыя заслуги въ четкомъ выявленіи абсолютной цѣнности каждой личности (недопустимости, какъ это формулировалъ Кантъ, отношенія къ личности человѣка, какъ средству для какой либо цѣли), но усматриваемое идеализмомъ сіяніе Абсолюта въ человѣкѣ не можетъ быть правильно понято внѣ ученія о живой связи каждой личности съ Абсолютомъ, т. е. съ Богомъ. Гуманистическій идеализмъ чтитъ въ каждомъ человѣкѣ нѣчто абсолютное, единственное, но не хочетъ понять того, что это сіяніе Абсолюта на человѣкѣ есть даръ Божій, есть образъ Божій. Въ силу этого правильная въ основѣ идея гуманизма неизбежно превращается въ поклоненіе отвлеченному принципу чело-вѣчности — и любовь къ человѣку становится, по извѣстному выраженію, любовью къ дальнему, вмѣсто любви къ ближнему.

Оттого на почвѣ гуманистическаго идеализма могли вырасти такіе ужасные «цвѣты зла», когда во имя дальняго убиваютъ ближняго...

Образъ Божій дарованъ твариному естеству человѣка. Входя въ него, онъ преображаетъ самое «качество» жизни въ человѣкѣ, понижываетъ его всецѣло, **человѣкъ становится всецѣло духовнымъ существомъ**. Въ этомъ смыслѣ образъ Божій можетъ быть отождествляемъ съ даромъ духовной жизни, хотя это отождествленіе, какъ мы дальше увидимъ, требуетъ нѣкоторыхъ оговорокъ. Входя въ тварное естество человѣка, образъ Божій какъ бы сорастворяется со всѣмъ этимъ естествомъ; совершенно невозможно мыслить связь образа Божія со всѣмъ естествомъ нашимъ, какъ внѣшнее сочетаніе двухъ сферъ въ человѣкѣ. Если бы мы захотѣли мыслить чисто внѣшне связь образа Божія и нашего «естества», мы попали бы въ тѣ неразрѣшимыя затрудненія, въ какія впадаетъ всякій принципиальный дуализмъ въ антропологіи. Современная психологія почти категорически утверждаетъ иныи тотъ тезисъ, который заключенъ въ христіанскомъ пониманіи образа Божія, а именно о внутренней цѣлостности человѣка.

Но если человѣкъ всецѣло и во всемъ духовенъ, — то это значитъ, что все восходитъ своими корнями и своими концами къ нашему «сердцу», какъ средоточію нашего существа. И это внутреннее единство, эта внутренняя цѣлостность человѣка создается не «снизу», не въ порядкѣ совпаденія или сліянія разныхъ жизней, въ человѣкѣ идущихъ, а наоборотъ «сверху», ибо само единство въ человѣкѣ таково, что жизнь эта имѣетъ внутреннее отношеніе къ духовной сторонѣ.

Внутренняя цѣлостность, всецѣлая духовность человѣка означаетъ такимъ образомъ новое «качество» жизни въ немъ. Все соотнесено, связано, изнутри освѣщено духовной сферой въ человѣкѣ. Не три жизни идетъ въ насъ (тѣлесная, душевная и духовная), но идетъ одна жизнь, въ которой все связано съ духовнымъ средоточіемъ. Отсюда становится яснымъ, что «**всецѣлая духовность**» не означаетъ **непремѣнно власти духа надо всей сложной жизнью въ человѣкѣ**. Мы можемъ, оставаясь цѣлостными, духовными, подпасть подъ власть такъ называемой чувственности, «низшей» сферы въ человѣкѣ, ибо человѣкъ построенъ **іерархически***). Это значитъ, что высшая сфера (духовная жизнь) лишь іерархически выше, т. е. придаетъ всему составу человѣка духовность, какъ иное качество

*) См. объ этомъ мой этюдъ: «Объ іерархическомъ строѣ души» (Труды Народнаго Университета въ Прагѣ. 1929 г.).

жизни, но эта іерархическая «подчиненность» психотѣлесной стороны духу не означаетъ динамической ихъ подчиненности. Возможно, что духовная сфера, сообщившая всему составу человѣка новое качество, попадетъ подъ власть «низшихъ» (въ смыслѣ іерархическомъ) силъ человѣка. Мы должны поэтому признать какъ бы «неустойчивое равновѣсіе» въ іерархіи сферъ въ человѣкѣ; правильное «устройство» человѣка вообще не дано, а задано ему, и этотъ фактъ «неустойчиваго равновѣсія» различныхъ сферъ достаточно иллюстрируется грѣхопадениемъ, которое было бы онтологически невозможнымъ, если бы іерархическая конституція человѣка означала бы динамическую подчиненность низшихъ сферъ высшимъ.

Отожествляя понятіе образа Божія съ понятіемъ духовной жизни, мы должны въ дальнѣйшемъ внести оговорки въ это ученіе — какъ разъ въ связи съ ученіемъ о грѣхѣ. Вѣдь грѣхъ и грѣховность — и здѣсь христіанское ученіе безмѣрно превосходитъ по глубинѣ всѣ другія ученія — тоже духовнаго характера; это побуждаетъ насъ ввести различіе между свѣтлой и темной духовностью и отождествляетъ лишь первую съ образомъ Божиимъ, — темная же духовность и есть начало грѣха въ человѣкѣ, духовный источникъ того влеченія ко злу, которое опредѣляетъ всѣ эмпирическія проявленія зла въ человѣкѣ.

Недавно одинъ изъ самыхъ выдающихся педагоговъ нашего времени А. Ferrière (въ книгѣ *Le Progrès spirituel*), строя основы философской антропологии, выдвинулъ на первый планъ понятіе «*élan vital spirituel*». Это понятіе идетъ дальше извѣстнаго посторенія Бергсона, развитаго имъ въ книгѣ *Evolution créatrice*, — Феррьеръ въ основу всей человѣческой активности, всего развитія человѣка ставитъ не біологическій, а духовный принципъ. Это, конечно, есть большой шагъ впередъ, но понятіе «*élan vital spirituel*» недостаточно для построения антропологии, для объясненія «развитія» въ человѣкѣ. Судьба человѣка опредѣляется не изъ простаго «*élan vital spirituel*», но связана съ тѣмъ, что человѣкъ есть личность; правильнѣе ставить въ основу антропологии именно это понятіе личности, — ибо изъ него уже вытекаетъ «*élan spirituel*», а не наоборотъ. Но еще болѣе недостаточно понятіе, выдвинутое Феррьеромъ, въ силу того, что само начало духовности въ человѣкѣ не однозначно. Въ человѣкѣ есть добрая, свѣтлая духовность, охраняющая связь личности съ Богомъ, но въ немъ есть и злая, темная духовность, создающая «темную самость», разрывъ съ Богомъ и «соборнымъ» человѣчествомъ, порождающая такъ называемый «инстинктъ самосохраненія», всяческій эгоцентризмъ и вѣчную прикованность къ самому себѣ. Все это тоже духовно, но это иная духовность, чѣмъ та, которую мы связываемъ

съ образомъ Божиимъ; она по существу паразитарна, т. е. не обладаетъ собственнымъ самобытіемъ, а питается за счетъ той энергіи, тѣхъ излученій, которыя исходятъ отъ образа Божія. Эта метафизическая производность темной духовности не ослабляетъ ея реальности и дѣйственности, но она не позволяетъ строить единое понятіе *élan spirituel*, въ человѣкѣ, какъ это дѣлаетъ Феррьеръ.

Доктрина о первородномъ грѣхѣ и есть въ сущности попытка объяснить возникновеніе темной духовности въ человѣкѣ. Уже до грѣхопаденія человѣческая активность, питавшаяся непосредственнымъ Богообщеніемъ, не была вовсе лишена свободы и самобытности — всякое умаленіе этого факта неизбежно привело бы насъ къ т. наз. окказіонализму въ антропологии, т. е. къ признанію, что истинная *causa efficiens* въ человѣкѣ есть Богъ. Яркое отраженіе антропологическаго окказіонализма мы находимъ въ католическомъ ученіи о *gratia superaddita*, безъ чего католическая догматика не можетъ объяснить изначальной «праведности» (*iustitia originalis*) — до грѣхопаденія. Признавая извѣстную самобытность человѣка еще до грѣхопаденія, мы впервые можемъ истолковать грѣхопаденіе какъ метафизическую катастрофу, которая произошла въ человѣкѣ и которая отбросила его отъ жизни въ Богѣ, затемнила его самосознаніе и создала иллюзію всецѣлой самостоятельности. Этотъ кризисъ долженъ быть относимъ такимъ образомъ къ сферѣ самосознанія; иначе говоря, затемненность въ самосознаніи, замыканіе въ себѣ и отходъ отъ живой связи съ Богомъ, съ другими людьми и создали то метафизическое событіе въ жизни человѣчества, которое ввело въ составъ человѣка грѣхъ. Есть поэтому и нѣтъ въ человѣческой природѣ какая то фальшь, ставшая уже «естественной», но по существу все же не очерняющая до конца человѣческой духъ; парадоксъ этой «вторичности», но и нѣкоей метафизичности этой «тьмы» въ человѣкѣ можетъ быть осмысленъ лишь какъ иѣкая катастрофа въ человѣческомъ существѣ, какъ паденіе и отклоненіе отъ изначальнаго пути, но именно паденіе, исказившее самую природу человѣка, а не измѣненіе самой природы человѣка.

Но какъ понять и принять понятіе «темной духовности», «темной самости»? Какъ можетъ жить въ человѣкѣ рядомъ свѣтлая духовность, съ ея устремленіемъ къ Богу и темная духовность съ ея стремленіемъ къ самоутвержденію, къ «самости», къ жизни безъ Бога и виѣ Бога?

Едва ли нужно доказывать, что зло своими корнями восходитъ къ нашему «сердцу», къ духовному средоточію въ человѣкѣ. Безспорно и ясно, что всѣ злые помыслы, дурныя страсти, эгоизмъ и самоутвержденіе, вообще вся «темная самость», влекущая человѣка къ удовлетворенію своихъ запросовъ и

желаній, ограниченность духовнаго зрѣнія, слабость живой любви къ людямъ, все вообще, что покоряетъ насъ злу и грѣху, все это не отъ плоти, не отъ чувственной сферы въ насъ, а отъ того, что «гдѣ сокровище наше, тамъ и сердце наше». Не чувственная сфера создаетъ грѣхъ, подчиняя себѣ духовную сферу нашу, но наоборотъ само сердце наше, наши духовныя движенія ищутъ того, чтобы отдаться чувственной жизни. Грѣхъ вообще лишь выражается въ томъ, что чувственность властвуетъ надъ духомъ, но источникъ этого плѣна — въ самомъ духѣ, въ самомъ сердцѣ, которое уже не Бога и жизни въ Немъ ищетъ, а видитъ свое сокровище въ себѣ, въ самоутвержденіи, въ мірѣ, вообще во всемъ кромѣ Бога. Этотъ уходъ отъ Бога и есть причина того, что въ насъ «возникаетъ» темная самость. Конечно, для насъ, кто приходитъ въ міръ съ «первородной» грѣховностью, нельзя представлять дѣло такъ, что хронологически «сначала» въ насъ проявляется образъ Божій, а «потомъ» возникаетъ «темная самость». Здѣсь надо оставить въ сторонѣ всякую хронологию; дѣло идетъ не о ней, а объ онтологіи души. «Темная самость» есть нѣкій «полюсъ», нѣкая точка въ духовномъ нашемъ мірѣ, логически предполагающая реальность духовной сферы. Понятіе возникновенія «темной» самости изъ нѣдръ духовной сферы примѣнимо поэтому лишь къ первымъ людямъ, а послѣ грѣхопаденія мы, «получая» даръ духовности, получаемъ одновременно и наслѣдіе первороднаго грѣха. Съ эмпирической точки зрѣнія потому то такъ и остаются неразличимы и корни зла въ человѣкѣ и корни добра, и безъ ученія о грѣхопадѣніи первыхъ людей здѣсь никакъ нельзя обойтись, чтобы это понять.

Но что значитъ «темная самость»? Это понятіе слишкомъ важно для всего дальнѣйшаго анализа, чтобы оставить его неразъясненнымъ. Чтобы разобраться въ этихъ глубинахъ духовной сферы, надо усвоить одну существенную идею о внутреннемъ мірѣ человѣка. Никакого онтологическаго раздѣленія — ни въ человѣкѣ, ни въ мірѣ — грѣхопаденіе не принесло, но въ живомъ единствѣ ихъ оно привело къ созданію «двухъ полюсовъ», вѣрнѣе — возникновеніе «темнаго» полюса опредѣлило въ изначальномъ единствѣ и «свѣтлый» полюсъ. Можно поэтому такъ сказать: есть глубина въ человѣческомъ духѣ (есть она и въ природѣ), въ которомъ нѣтъ никакой раздвоенности, въ которой остается ненарушеннымъ и неповрежденнымъ подлинное единство личности, гдѣ свѣтитъ неугасимымъ свѣтомъ образъ Божій. Эта глубина (глубинное «я») «держитъ» въ человѣкѣ все, надъ ней пребывающее. Это въ ней, въ этой глубинѣ совершается спасительное и таинственное дѣйствіе Духа Святого, къ ней устремлена благодатная сила Церкви, она есть субъектъ покаянія, она открывается намъ въ человѣкѣ въ свѣ-

тъ пасхальныхъ лучей, она свѣтитъ праведникамъ, которые распознають за грѣхами и мерзостями челоѣка его свѣтлый ликъ. Всѣ сложные процессы въ челоѣкѣ вплоть до душевныхъ болѣзней и множественности «я» не могутъ разрушить устойчивости этого метафизическаго ядра личности, той глубины, гдѣ каждая личность освѣщена лучами Божиими. Въ этой именно точкѣ все челоѣчество едино, несмотря на многоипостасность свою, и это «единосущіе» челоѣчества, не отмѣняемое ни смертью, ни грѣхами, ни бунтомъ противъ Бога, дѣлается возможнымъ и то центральное положеніе, какое занимаетъ челоѣкъ въ природѣ.

Но надъ этой первозданной и благодатной основой личности возвышается сфера духовной жизни, облеченная, въ ея обращенности «наружу», психотѣлесной оболочкой (которая образуетъ «эмпирическую» сферу въ челоѣкѣ, т. е., что мы въ себѣ и въ другихъ воспринимаемъ непосредственно). Въ этомъ «слоѣ», тамъ, гдѣ идетъ духовная жизнь, какъ разъ и находимъ мы раздвоеніе, подъ которымъ и находится упомянутая глубина въ челоѣкѣ, осіянная силой образа Божія. Само по себѣ именно духовное раздвоеніе въ эмпириѣ челоѣка есть безспорный фактъ, но безспорность духовнаго раздвоенія не должна ни на минуту закрывать и указанного единства въ челоѣкѣ, не должна отодвигать значенія того факта, что образомъ Божиимъ держится и питается всякій, даже самый грѣшный, даже бунтующій противъ Бога челоѣкъ. Самое раздвоеніе духовное только потому и не разрушаетъ челоѣка, не превращаетъ его единой жизни въ двѣ жизни, что подъ этимъ раздвоеніемъ есть неискоренимая, отъ Бога данная основа его единства.

Возникновеніе «темной духовности» имѣетъ мѣсто уже въ ангельскомъ мірѣ, въ паденіи Денницы, а въ челоѣческомъ мірѣ грѣхопаденіе произошло благодаря «искушенію», т. е. оно не возникло ни въ порядкѣ «естественнаго» развитія первыхъ людей, ни въ порядкѣ внѣшней случайности, а связано съ дѣйствіемъ злого духа и темныхъ излученій отъ него. Смыслъ же искушенія заключается въ призывѣ уйти отъ Бога, т. е. отойти отъ того источника духовнаго свѣта, которымъ жили первые люди. Возможность искушенія, конечно, связана съ наличностью свободы у первыхъ людей, только надо отчетливо уяснить себѣ, что та свобода, какой обладали люди до грѣхопаденія, совсѣмъ не была нынѣшней свободой нашей, обычно характеризуемой какъ «свобода выбора». Для насъ сейчасъ свобода первыхъ людей до грѣхопаденія уже неосуществима и закрыта, но нѣкоторое глухое ея сознаніе, чувство тайны, сокрытое въ свободѣ, осталось и у насъ. Самое грѣхопаденіе было, конечно, свободнымъ, оно не было навязано, навѣяно, а выте-

кало изъ внутреннѣхъ (т. е. свободныхъ) побужденій, но оно не опредѣлялось «выборомъ» между добромъ и зломъ, а было лишь свободнымъ уходомъ отъ Бога. Да онтологія зла въ этомъ вѣдь и состоитъ — въ немъ нѣтъ никакого «своего» бытія, оно только тѣмъ и держится, что въ немъ есть отъ Бога, оно паразитируетъ на добрѣ и только за счетъ его и живетъ. Потому и является мнимымъ всякое отпаденіе отъ Бога, и никакого другого дѣла, **кромѣ разрушенія**, у зла не было и не будетъ. Но въ человѣкѣ замыселъ обойтись безъ Бога, пришедшій извнѣ, нашелъ питаніе во всемъ томъ, чѣмъ жилъ онъ до этого, во всемъ томъ творчествѣ, въ той активности, какую онъ проявлялъ. Только эту мощь, эту силу свою онъ захотѣлъ, по навѣту искусителя, утвердить внѣ Бога и свою силу захотѣлъ имѣть только какъ «свою». Такъ возникло отдѣленіе отъ Бога и такъ возникла мнимая опора для этого бытія внѣ Бога — «темная самость». Сама эта «темная самость» есть тоже мнимая опора, есть мнимый центръ личности, но съ грѣхопадениемъ стала неизбѣжна и неотвратима эта «трансцендентальная иллюзія», это ощущеніе себя въ обособленіи отъ Бога, а затѣмъ и отъ людей и отъ природы. Характерной чертой нынѣшняго строя человѣка стало именно **обособленное сознаніе**, сознаніе своей обособленности и отдѣленности; начало личности прикрылось «индивидуальностью» и даже находитъ часто свое выявленіе какъ разъ въ такомъ самообособленіи. Все это самообособленіе мнимое; оно не только постепенно ослабляется съ развитіемъ духовной жизни, жизни въ Богѣ, но иногда открывается въ своей мнимости и безъ этого — особенно въ искусствѣ и иногда въ соціальной жизни. «Темная самость» совсѣмъ не есть подлинный корень человѣческаго существа, его «стнхійная», «природная» основа, — ибо истинная основа, энтелехійно (по терминологіи Аристотеля) направляющая жизнь человѣка, есть образъ Божій въ немъ. Но въ нашемъ самосознаніи нынѣ, когда мы углубляемся въ себя, дѣйствительно мы находимъ твердую точку въ нашей самости — **этой иллюзіи намъ не избѣжать**. Такъ и возникла «темная духовность», обращенная въ человѣкѣ къ самому себѣ, а не къ Богу: это конечно не «настоящая» духовность; хотя здѣсь возможно очень большое и глубокое духовное развитіе, но все же оно держится на духовномъ «паденіи», на паразитарномъ использованіи той силы, которая излучается отъ образа Божія. То же, что освобождается отъ плѣна самости (во «второмъ» словѣ духа) образуетъ свѣтлый полюсъ въ человѣкѣ, переходящій въ своемъ выявленіи въ эмпирическія склонности и т. д.

Исходя изъ этихъ понятій, намъ и слѣдуетъ теперь толковать то, что мы наблюдаемъ въ себѣ и другихъ людяхъ нынѣ — т. е. уже послѣ грѣхопаденія. Поразительно то, что въ дру-

гихъ людяхъ намъ дано какъ бы видѣть челоѣка глубже духовнаго раздвоенія его, какъ бы чувствовать образъ Божій въ челоѣкѣ и непосредственно прикасаться къ нему. Въ этомъ основа и смыслъ нашей вѣры въ людей, нашего радованія о нихъ, — въ этомъ же источникъ и оправданіе того свѣтлаго космизма, который глубоко живетъ въ Православіи. Но поскольку мы вглядываемся въ себя въ свѣтѣ истиннаго покаянія и неподкупной совѣсти, тьма, живущая въ насъ, застигаетъ всю перспективу. Если бы вся антропология строилась на томъ, что мы видимъ каждый въ себѣ (конечно въ свѣтѣ трезваго и неподкупнаго отношенія къ себѣ), вся позиція ортодоксальнаго протестантизма въ антропологию была бы оправдана. Больше всего мутитъ насъ то, что рѣшительно во всѣхъ движеніяхъ души мы можемъ найти «плевелы», которыя прячутся во тьмѣ, но обладаютъ огромной дѣйствительностью, превращаясь во влеченіе ко злу. Съ неподражаемой силой изображаетъ это блаж. Августинъ въ своей Исповѣди, — но вся односторонность его антропологии въ томъ и заключается, что онъ ее строитъ только на матеріалахъ покаяннаго самосознанія и не присоединялъ сюда того, что открываетъ намъ зрѣніе любви въ другихъ людяхъ. Какъ бы низко ни падалъ челоѣкъ, какой бы злобой ни было полно его сердце, но если мы любимъ его и пока мы его любимъ, мы со всей силой утверждаемъ возможность его возрожденія, т. е. утверждаемъ, что онъ не есть зло и тьма. Осмысливая имѣнно эту интуицію, мы начинаемъ понимать, что образъ Божій не замеръ въ челоѣкѣ и послѣ грѣхопаденія, что онъ не пребываетъ въ какомъ то «анабіозѣ», но продолжаетъ излучать свои вдохновенія, устремлять челоѣка къ добру. Пусть все это немедленно подхватывается силами зла, живущаго въ челоѣкѣ, пусть все это обкрадывается, извращается и паразитарно питаетъ темную самость въ насъ. Пусть продолжается эта игра въ независимость отъ Бога, пусть длится «трансцендентальная иллюзія» самообособленія, — но эта иллюзія въ дѣйствительности питается за счетъ подлиннаго богатства души, исходящаго отъ образа Божія, дѣйствительность котораго не отмѣняется никакими грѣхами. Оттого такъ часто мы въ самыхъ отвратительныхъ своихъ влеченіяхъ, въ циническихъ и дерзкихъ хуленіяхъ на добро, въ дѣйствительности близки къ тому, чтобы пасть передъ Богомъ въ слезахъ и подобно евангельскому разбойнику смиренно и искренно поклониться Богу. Въ насъ всегда идетъ жизнь о Богѣ, т. е. всегда образъ Божій одушевляетъ и просвѣтляетъ душу, но мы почти всегда противимся тому, чтобы признать этотъ свѣтъ въ насъ. Божіимъ ли находимъ въ себѣ склонность присваивать себѣ этотъ свѣтъ и тьмѣ обособить себя прежде всего отъ Бога, а затѣмъ отъ людей и отъ природы. Намъ нужно постоянно по-

бѣждать въ себѣ это дѣйствіе темной самости (отъ которой до смерти освободиться окончательно намъ не дано), чтобы въ «нищетѣ духовной» сбрасывать иллюзію самости и, находя себя въ Богѣ, устранять проявленія этой самости.

Зло въ человѣкѣ имѣетъ такимъ образомъ корень въ темной самости, которая и есть дѣйствіе первороднаго грѣха. Свѣтъ въ человѣкѣ, его первозданная сила не отмѣнены, не исчезли, но они ослаблены благодаря возникновенію темной самости. И не только всѣ духовныя функціи (разумъ, свобода, совѣсть), но и психотѣлесная жизнь наша подчинена дѣйствию первороднаго грѣха. Тѣло въ человѣкѣ развивается, становится способнымъ къ самымъ высокимъ проявленіямъ активности, способнымъ быть носителемъ красоты, но и умираетъ; разумъ обладаетъ нѣкимъ *lumen naturale*, съ помощью котораго способенъ познавать, строить науку, создавать обобщенія и систематизировать ихъ, — но онъ всегда можетъ споткнуться на мелочи и не можетъ избѣжать ошибокъ. Свобода открывается передъ нами во всей глубинѣ ея, во всей таинственной возможности дѣйствовать «по своему», но она постоянно и извнѣ и особенно изнутри подпадаетъ подъ власть влеченій, страстей, т. е. теряетъ себя. Та же участь постигаетъ и нашу совѣсть... Ликъ человѣка двоятся передъ нами въ противорѣчивомъ сочетаніи въ немъ образа Божія и темной самости, свѣта и тьмы, добра и зла. Пшеница и плевелы такъ тѣсно, неразличимо сплетаются въ нашемъ существѣ, что ихъ нужно постоянно отдѣлять въ себѣ; «невидная брань» постоянно идетъ въ насъ, хотя бы мы и не замѣчали ея.

Быть можетъ, самымъ разительнымъ искаженіемъ, вошедшимъ въ насъ послѣ грѣхопаденія, является то, что начало личности, діалектически неотдѣлимое въ насъ отъ соборнаго единства съ другими людьми, въ силу грѣха стало основой обособленія другъ отъ друга. И другія функціи образа Божія — разумъ, свобода, совѣсть, не переставая проявляться, именно какъ силы образа Божія, въ то же время въ системѣ самообособляющагося сознанія становятся уже иными. Ослабленный «*lumen naturale rationis*», ведущій къ дурной безконечности индивидуальныхъ познаній, вмѣсто цѣлостнаго знанія, какъ проявленія церковнаго разума; свобода «выбора», вскрывающая внутреннее безразличіе въ самой свободѣ къ добру, вмѣсто творческой свободы въ Богѣ, какъ вѣчномъ Добрѣ; колебанія и приспособленія совѣсти нашей вмѣсто того чистаго видѣнія правды Божіей, какое заложено для насъ въ образѣ Божиѣмъ — все это показываетъ, какъ одновременно и дѣйствуетъ въ насъ образъ Божій и какъ его излученія мѣняются и искажаются благодаря «темной самости». Однако, раздвоеніе въ человѣкѣ, въ его сердцѣ, въ духовной его жизни, въ его внут-

реннемъ міръ не должно закрывать того, что подъ этимъ раздвоеніемъ остается нерастроченной единая сила образа Божія.

Таковы тѣ исходныя понятія, съ помощью которыхъ мы можемъ осмыслить зло въ человѣкѣ. Тайна зла заключается въ томъ кризисѣ въ духовной сферѣ въ человѣкѣ, который вошелъ въ природу человѣка, «живетъ», т. е. дѣйствуетъ и держится въ человѣкѣ, — но держится только паразитарно за счетъ добра, не имѣя никакого самосушаго бытія. Войдя въ природу человѣка, грѣхъ подчинилъ его смерти, но не разрушилъ все же изначальнаго единства въ человѣкѣ, истекающаго изъ образа Божія. Ни грѣхъ, ни даже смерть, торжествующая въ видимомъ разрушеніи тѣла, но не могущая совершенно разрушить начало тѣлесности и тѣмъ закрыть возможность воскресенія, — ни грѣхъ, ни смерть метафизически не могутъ быть уравнены съ образомъ Божиимъ. И грѣхъ, и смерть глубже эмпирии, метаэмпиричны, въ извѣстномъ смыслѣ потому и метафизичны, но не соизмѣримы съ образомъ Божиимъ, который и есть источникъ и единства человѣка и его ничѣмъ неустранимой, хотя бы и отвергаемой въ сознаніи жизни о Богѣ. Но грѣхъ такъ глубоко все же живетъ въ человѣкѣ, настолько не связанъ съ наслѣдственностью или вліяніемъ среды, что онъ долженъ быть признанъ «метаэмпиричнымъ». Это и есть доктрина о первородномъ грѣхѣ, вскрывающая не только тайну зла въ человѣкѣ, но и утверждающая первичность и неистребимость образа Божія въ человѣкѣ, безъ чего нельзя мыслить и самого первороднаго грѣха. Темная духовность въ человѣкѣ есть сила, питающаяся за счетъ добра, излучаемаго всегда образомъ Божиимъ въ человѣкѣ.

В. В. Зѣньковский.

ОПРАВДАНИЕ ФАРИСЕЙСТВА

Евангельское повѣствованіе какъ бы въ маломъ кристаллѣ запечатлѣло въ себѣ все что бываетъ и все что можетъ быть въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ міровая исторія является нѣкимъ макрокосмомъ, въ которомъ дѣйствуютъ тѣ же силы, которыя дѣйствуютъ въ Евангеліи.

Недостаточно говорить о томъ лишь, что событія жизни Спасителя вѣчно совершаются въ мірѣ, что вѣчно въ мірѣ рождается Христосъ и лежитъ младенецъ въ Вифлеемскихъ ясляхъ, что вѣчно звучитъ Его проповѣдь и свершаются Имъ чудеса, недостаточно чувствовать, что надъ міромъ вѣчно вознесенъ Голгофскій крестъ и вѣчно распинается на немъ Истина, недостаточно видѣть вѣчное Воскресеніе, вѣчно пребывающую въ мірѣ Пасху. И даже ощущеніе апокалиптическихъ свершеній, вѣчно не только угрожающихъ міру, но и реализуемыхъ въ человеческой исторіи, не исчерпываютъ того, что вѣчно воплощается въ мірѣ.

Въ извѣстномъ смыслѣ каждый человѣческій образъ, явленный и раскрытый намъ въ Евангеліи, отображается въ ходѣ человеческой исторіи. Такъ же блудница продолжаетъ омыwać слезами ноги Спасителя, такъ же свергается въ бездну стадо свиней, такъ же обращается мытарь, и ученики такъ же идутъ, оставивъ свои сѣти, за Учителемъ. И вѣчно отрекается Петръ, и вѣчно по вѣрѣ идетъ онъ по водамъ, и вѣчно противустоятъ Христу блостители закона, книжники и фарисеи, и задаютъ Ему лукавые вопросы, и предають, и толпа кричитъ: «Распни, распни Его!».

Въ макрокосмѣ вселенной, въ міровой исторіи, мы узнаемъ цѣлые періоды, стоящіе подъ тѣмъ или инымъ знакомъ Евангельскаго повѣствованія. Евангельской хронологіи, конечно нѣтъ, потому что въ Божьихъ судьбахъ наша земная, временная послѣдовательность случайна. Можетъ быть, всегда существуетъ все наличие Евангельскихъ событій, и Рождество

единовременно съ Голгофой, и Голгофа съ Воскресеніемъ. Мы просто только чувствуемъ, что каждая эпоха выдвигаетъ по преимуществу то, что ей ближе и болѣе свойственно.

И тянутся долгіе вѣка; когда книжники, законники и фарисеи блюдутъ завѣщанный имъ отцами законъ, когда въ этомъ вѣчномъ всемірномъ Израилѣ все покойно, пророки молчатъ, жертвы приносятся въ храмъ, фарисеи бьютъ себя въ грудь и благодарить Бога за то, что онъ не какъ этотъ мытарь.

Потомъ въ міръ врывается огонь. И вновь, и вновь звучитъ призывъ Предтечи къ покаянію, и вновь и вновь ломается установившаяся жизнь, и рыбаки бросаютъ свои сѣти, и люди оставляютъ непохороненными своихъ мертвецовъ, чтобы идти за Нимъ. А потомъ вѣчно выполняется пророчество: домъ оставляется пустъ, солнце гаснетъ, земля раскалывается на куски, — и нѣтъ человѣку пристанища. Голгофа разрастается, становится всѣмъ міромъ. Ничего не остается, кромѣ креста. Человѣчество призывается къ жертвѣ. И падая, предавая, изнемогая, вновь подымаясь, оно идетъ на эту жертву.

Не надо проводить точныхъ историческихъ параллелей. Само собою разумѣется, что портретнаго сходства мы тутъ получить не сможемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ каждому ясно, въ какую эпоху мы живемъ. Каждый помнитъ, какъ недавно еще въ сытомъ и устоявшемся мірѣ, законномъ и по своему добродѣтельному, звучала благодарственная молитва фарисея, и каждый слышитъ, какъ за окнами домовъ толпа и сейчасъ взываетъ «Распни, распни Его». И каждый чувствуетъ тяжелую поступь шаговъ, возносящихъ свой крестъ на Голгофу.

Кромѣ такого макрокосмическаго вѣчнаго воплощенія Евангелія въ мірѣ, есть и иное, — существуетъ и нѣкій микрокосмъ Евангельскаго повѣствованія. Это каждая отдѣльная душа человѣческая. И не то, что каждому отдѣльному человѣку дано какъ бы повторить одинъ изъ Евангельскихъ образовъ, — нѣтъ, — каждый какъ бы повторяетъ все Евангеліе, или, вѣрнѣе, можетъ повторить все Евангеліе. Мы въ себѣ совмѣщаемъ и мытаря, и фарисея, и вѣримаго, и не вѣримаго, и слѣдуемъ за Христомъ, и предаемъ Его, и отрекаемся отъ Него, и вѣсимъ рядомъ съ Нимъ на крестѣ, и какъ разбойникъ взываемъ, чтобы Онъ помянулъ насъ въ Царствіи Своемъ.

Въ этомъ смыслѣ неложно обѣтованіе, данное Христомъ грѣшницѣ, что то, что она сдѣлала помянется вездѣ, гдѣ будетъ проповѣдано Евангеліе.

И можно говорить не только о подражаніи Христу, но и о какомъ то неизбѣжномъ подражаніи Евангелію, не только о томъ, что человѣкъ стремится къ Христову совершенству, но и о томъ, что онъ падаетъ во всѣ бездны, о которыхъ повѣствуетъ намъ Евангеліе.

Человѣкъ вѣчно находится въ раздорѣ, въ расколѣ, въ не-
смолкаемомъ спорѣ съ самимъ собой. И внутренній путь его
опредѣляется съ одной стороны своими собственными закона-
ми, непередаваемыми внутренними событіями, измѣненіями та-
инственнаго пейзажа его души, — съ другой стороны нахо-
дится въ зависимости отъ внутренняго пути эпохи, въ которую
онъ живетъ, отражаетъ ее, сотрудничаетъ съ ней. Если эпоха
фарисействуетъ, то очень трудно человѣку не быть фарисе-
емъ, если эпоха насыщена трагизмомъ, если все гибнетъ кру-
гомъ, если человѣчество чувствуетъ себя на Голгофѣ, — то и
отдѣльный человѣкъ гораздо острѣе воспринимаетъ этотъ тра-
гизмъ жизни, легче идетъ путемъ жертвы, сознательнѣе поды-
маетъ крестъ на свои плечи.

Въ этомъ смыслѣ макрокосмъ связанъ съ микрокосмомъ.
Они взаимно обусловлены, они взаимно вліяютъ.

И если принять такую возможность, стоянія каждой эпохи
подъ особымъ знакомъ Евангельскихъ образовъ, то можетъ
быть будетъ ясно, что каждая эпоха имѣетъ какія то специфиче-
скія свои добродѣтели, и такъ же особые пороки, ей при-
мущественно свойственные. Можетъ быть можно условно го-
ворить объ исторіи пороковъ и объ исторіи добродѣтелей. И
это было бы такъ же характерно, какъ говорить объ исторіи
искусства, или исторіи образовъ правленія, исторіи мысли че-
ловѣчества и т. д.

Но если мы внимательно присмотримся къ тому, какъ раз-
вивается въ мірѣ человѣческой духъ, то увидимъ, что самое
для него характерное, — это чередованіе огромныхъ, почти
всегда мучительныхъ и трагическихъ подъемовъ, съ эпохами
нѣкоего мерцанія, блюденія огня, консервированія уже поту-
хающихъ порывовъ.

Ветхій Заветъ является въ извѣстномъ смыслѣ точнымъ ре-
гистраторомъ того, какъ это происходило въ Израилѣ.

Начиная съ блаженнаго времени райскаго существованія,
когда Адамъ давалъ имена всему существующему, и общался
съ Богомъ, открывается длинная цѣпь паденій и восхожденій
человѣчества. Райское блаженство было прервано грѣхопаде-
ніемъ. Человѣкъ оказался вынужденнымъ въ потѣ лица ѣсть
хлѣбъ свой, — можетъ быть въ потѣ лица, то есть съ невѣро-
ятными духовными усиліями сберечь въ своей душѣ отблескъ
райскаго свѣта. Онъ оказался призванъ какъ бы только къ кон-
сервированію, къ памятованію, въ вѣрности, а не къ новымъ Бо-
гооткрытіямъ, не къ новымъ райскимъ видѣніямъ. И даже въ
этой малой задачѣ онъ падалъ и предавалъ, онъ опустился на
самое дно грѣха, онъ въ лицѣ Каина поднялъ руку на брата, онъ
въ лицѣ безчисленныхъ своихъ представителей грѣшилъ и пре-
давался пороку.

Что въ этихъ сумеркахъ первозданнаго человѣчества могло быть особой добродѣтелью? Только эта вѣрность райскимъ воспоминаніямъ, только эта вѣра грядущимъ событіямъ, только трезвая и размѣренная поступь, пересѣкающая долину плача и грѣха.

Такъ рождался прототипъ законниковъ, прототипъ всѣхъ, блюдущихъ вчерашній день, охраняющихъ традиціи, сдѣлавшихъ вѣрность и память вершиной своихъ восхожденій.

Душа человѣческая можетъ быть тогда уже испугалась дерзаний (Не дерзаніе ли увело прародителей изъ Эдема?). Душа человѣческая тогда уже стала ограничивать свою свободу. (Не свобода ли заставила Еву поддаться искушенію змія?). Душа человѣческая отреклась отъ выбора. (Выбираютъ только паденіе, только отреченіе. Добродѣтель же призываетъ къ неподвижному пребыванію во вчерашнемъ днѣ, къ блюденію, къ памяти, къ ожиданію).

Такъ начался унылый, будничный, однообразный путь падшаго человѣчества. И это длилось вѣка.

Изрѣдка эти сумерки прорѣзались молніей. Богъ нарушалъ свое вѣковое молчанье. Въ свободно выбранное рабство и окаменѣніе врывался голосъ Божіей трубы, пророки звали міръ изъ его окостенѣнія къ новому пламени, они говорили о гнѣвѣ Божіемъ и объ огнѣ, который сожжетъ міръ, въ сущности они вновь и вновь звали міръ къ выбору и свободѣ.

Пророковъ побивали камнями. Отчего? Развѣ не отблескъ утраченнаго рая и не заря грядущаго обѣтованія были на нихъ? Развѣ не объ этомъ стеноло и мучилось человѣчество? Развѣ не во имя этого соблюдались законы, приносились жертвы, блюлась буква? Почему пророковъ побивали камнями?

Потому что человѣчество научилось бояться свободы, потому что человѣчество знало, куда эта свобода привела его, знало, что оно при свободѣ выбора можетъ пойти за пророками, а можетъ опуститься въ послѣднюю бездну. Нѣтъ, ужъ лучше не рисковать, не пробовать, не искушаться, не соблазняться. Должное точно отмѣрено. Десятина мятъ дается храму. На этомъ пути пусть многого и не достигнешь, но за то ничѣмъ и не рискуешь. Неподвижность гарантировала отъ новыхъ потрясеній, отъ катастрофъ, отъ трагическихъ сдвиговъ. Пусть она гарантировала и отъ освобожденія, и отъ расплавленія, — такъ все же лучше, прочнѣе, спокойнѣе... И пророковъ побивали камнями.

Міръ медленно погружался въ сумерки. Уже слагалъ свои вопли тоски и безнадежности Экклезіастъ. Вѣтеръ возвращался на круги свои. Уныніе подстерегало человѣческія сердца. Никто не вѣрилъ, что близится утро. И пророки молчали.

Посреди Народа Божьяго, повторявшаго слова Экклезіа-

ста, крѣпкими дубами, несокрушимыми твердынями высились блюстители его правды, его избранничества, охранители закона, каждой буквы закона, книжники, законники, фарисеи. Человѣкъ измѣнить, — законъ не измѣнить. Человѣческая душа превратна, — буква неподвижна. А потому буква выше души, суббота выше человѣка.

И въ священныхъ книгахъ сказано о Мессіи, Святомъ Израилевѣ, Его пришествіе не ложно, — а потому пусть молчитъ безнадежность, — они дохраняютъ, доберегутъ законъ до Его славнаго дня. Лишь бы ничего не расплавлялось, не сгорало, лишь бы все было неподвижно въ своемъ мертвомъ окостенѣніи. Таковы правила для всего народа, таковы и заповѣди для каждой отдѣльной души человѣческой. Исполни предписанное, принеси положенную жертву, отдай храму то, что ты долженъ отдать, соблюдай постъ, не оскверняйся общеніемъ съ нечистымъ, — и ты дождешься, — не ты, такъ сынъ твой дождется. Но и ты уже имѣешь награду свою въ томъ, что ты выполнилъ законъ, что ты праведенъ, что ты соблюлъ каждую букву, что ты не какъ этотъ мытарь.

Нѣтъ сомнѣнія, что каждый чувствуетъ эту жестоковѣрную правду фарисейскую и ничего ей до срока возразить не можетъ. И нѣтъ сомнѣнія, что даже современная душа человѣка, всякая человѣческая душа проходитъ черезъ эту фарисейскую правду, черезъ выжженію и бесплодную пустыню выжиданія, береженія, — можетъ быть бережетъ послѣдній потокъ воды, — не выпью, потому что новой воды не будетъ.

Да, въ пустынѣ духа, во время страшной духовной засухи, фарисей оправданъ. Онъ единственный разумный и бережливый, охраняющій и трезвый.

И не расточителю, не тому, кто во время великаго Исхода объѣдается маниной и дичью, и обливается студеной водой, и пляшетъ передъ золотымъ тѣльцами, — не ему обвинять строгую бережливость законника, постящагося даже посреди всеобщаго голода и выполняющаго все, какъ надо. Онъ сохранить скрижали заветъ въ скинии, онъ введетъ душу народа въ землю обѣтованную.

Сколько разъ въ каждой изъ нашихъ душъ суровый блюститель традицій и законовъ проклинаетъ невѣрную толпу соблазнитель, нарушителей закона. Въ каждомъ изъ насъ идетъ такая борьба за чистоту положеннаго, за уставъ, букву, законъ, за то, что связано съ грядущимъ, — только грядущимъ, еще не воплощаемымъ обѣтованіемъ.

Когда пророчество молчитъ въ насъ, когда духъ не расплавленъ, кто соблюдетъ его отъ растлѣнія и расточенія, кромѣ блюстителя закона, стоящаго всегда на стражѣ. Этимъ онъ и въ нашей душѣ оправданъ.

Но есть у него обвинитель, передъ которымъ ему оправдаться нечѣмъ, есть нѣчто, что смѣщаетъ эти законы земного естественнаго, природнаго міра, что уничтожаетъ всю праведность фарисейскую, и всю вѣрность законниковъ, и все мудрованіе книжниковъ. И это нѣчто есть огонь.

Огонь сошелъ въ міръ. Слово Божіе воплотилось. Богъ сталъ человѣкомъ. Не даромъ и не случайно этому чуду, этому исполненію обѣтованій противустали именно тѣ, кто были блюстителями обѣтованій, чаяній, завѣтовъ. Началась борьба законниковъ съ тѣмъ, что превышало законъ, субботы съ Сыномъ человѣческимъ. Онъ, пьющій и ядущій съ мытарями и грѣшниками, онъ, исцѣляющій въ субботу, Онъ, говорящій о трехдневномъ возстановленіи разрушеннаго храма, — развѣ не долженъ былъ Онъ показаться имъ самымъ страшнымъ нарушителемъ положеннаго, традиціоннаго, привычно-спасительнаго. И они возстали на Него во имя своей вѣковой правды. Если они не видѣли въ Немъ Мессію, то и не могли чувствовать себя сынами чертога брачнаго, а стало быть не могли жить по духу и силѣ брачнаго чертога.

Огонь сошелъ въ міръ. Человѣческія сердца расплавились. На путяхъ къ Воскресенію сталъ Голгофскій крестъ. Казалось бы, что тѣ, кто распиналъ Его, кто предалъ Его, оказались по ту сторону, въ ветхомъ, дряхломъ, уступающемъ и отступающемъ Завѣтѣ. А по эту сторону съ Нимъ, остались новозавѣтные, огненные, взявшіе крестъ на свои плечи, освященные и преображенные тайной воскресенія, — на вѣки, до конца міра члены Церкви Его, которую и адъ не одолѣетъ, причастные къ вѣчной жизни здѣсь, въ своихъ земныхъ дняхъ.

На самомъ же дѣлѣ въ христіанствѣ сохранились всѣ силы, дѣйствовавшіе въ Ветхомъ Завѣтѣ. Та же жестоковѣйшая, безразличная, удобопревратная толпа, тѣ же блюстители закона, уже новаго, Его закона, христіанскіе книжники, фарисеи, законники, и еще, — тѣ же побиваемые камнями пророки, торжественные, не укладывающіеся въ рамки закона, беззаконники для тѣхъ, кто подзаконенъ.

Собственно вся исторія христіанства есть исторія тушенія и вновь возжиганія огня. Такъ эта исторія развивается въ каждой отдѣльной душѣ, такъ она протекаетъ въ мировомъ пространствѣ. Мы знаемъ холодъ и мертвенность цѣлыхъ христіанскихъ эпохъ, мы знаемъ вспыхивающіе и разрастающіеся огни подлиннаго христіанскаго благовѣствованія. Мы знаемъ, какъ чередуются книжники и фарисеи съ начинателями новыхъ путей, — ихъ время, — съ широкой волной мученичества, подвижничества, исповѣдничества, покаянія и очищенія. И опять таки по справедливости надо сказать, что значеніе фа-

рисейства въ христiанствѣ не исчерпывается только тушеніемъ огня, замораживаніемъ и умерщвленіемъ живого и пламеннаго, — они дѣйствительно и подлинно охраняютъ, берегутъ, консервируютъ, проносятъ драгоценный ларецъ христiанскихъ сокровищъ черезъ тѣсныя мертвыхъ и самодовольныхъ эпохъ. Въ этомъ смыслѣ не обывателю, не представителю такихъ мертвыхъ эпохъ нападать на нихъ, — они праведно защищаютъ христiанство отъ вѣчно пребывающаго въ мірѣ язычества, культа мелкихъ страстей, предразсудковъ, культа самыхъ разнообразныхъ идоловъ, тельцовъ изъ разныхъ металловъ, — желѣзнаго тельца государственной мощи, золотого тельца экономического благосостоянія и т. д.

Но наряду съ этимъ они стараются оградить церковь и отъ подлиннаго христiанскаго горѣнія, отъ всякаго огня вообще, они только берегутъ свою святыню и не даютъ никому питаться ею.

Оцѣнка пользы и значенія для Церкви фарисейства зависитъ главнымъ образомъ отъ той эпохи, въ которую они живутъ. Поэтому она сильно мѣняется, подвергаясь очень значительнымъ колебаніямъ.

Мы сейчасъ стоимъ въ началѣ нѣкой новой церковной эпохи. Многие въ ея характеристикѣ стало уже яснымъ. Изъ этого яснаго мы можемъ расцѣпывать, что Церкви нужно въ данную минуту, что способствуетъ ея росту и пламенности, и что, наоборотъ, ей сейчасъ вредно. Помимо непосредственнаго ощущенія данной эпохи мы можемъ и должны въ нашихъ оцѣнкахъ опредѣлить ея отличіе отъ эпохи предшествоющей, — это дастъ намъ возможность видѣть то новое, чего отъ насъ требуетъ Церковь, и то, отъ чего мы должны сейчасъ освободиться, чтобы ей этимъ старымъ и даже устарѣвшимъ не повредить.

Предыдущая церковная эпоха занимала собой около двухсотъ лѣтъ Петровскаго періода.

Если мы всмотримся во всѣ видоизмѣненія, произведенныя Петровской эпохой въ жизни Церкви, то выяснимъ, что самое правильное было бы ихъ характеризовать, какъ попытку нѣкоторой постепенной протестантизаціи Церкви. Въ извѣстномъ смыслѣ Православіе въ Петровскіе дни переживало то, что католичество въ дни Лютера, — разница только въ томъ, что этотъ процессъ икогда не достигалъ такого напряженія, какъ на Западѣ, икогда не разрывалъ тѣла церковнаго. Онъ былъ ослабленъ, локализованъ, подведенъ подъ обязательность православныхъ догматовъ. Съ другой стороны онъ не носилъ характера и подлинно-религіозныхъ исканій, какъ западный протестантизмъ. Петровскіе церковные реформаторы меньше всего были религіозными реформаторами. Они сами себя не

чувствовали ни пророками, ни святыми, — они лаицизировали, обмирщали Церковь, отнимали изъ ея вѣдѣнія міръ, и загоняли ея огонь въ пустыню, въ лѣса, въ скиты, въ далекіе, уединенные монастыри.

Не надо закрывать глазъ на то, что они многого добились. Синодальное православіе во внѣшнихъ, формальныхъ своихъ проявленіяхъ дѣйствительно стало однимъ изъ вѣдомствъ великаго Россійскаго государства. Іерархія, украшенная государственными орденами и лентами, зачастую имѣла психологію крупной императорской бюрократіи. Не стоитъ перечислять безконечныхъ фактовъ, говорящихъ о такомъ обмирщаніи православія въ XVIII и XIX вѣкахъ. Можно сказать только, что именно оно привело къ отпаденію всей ищущей культурной части русскаго народа, — русской интеллигенціи, — отъ Церкви.

Если бы вся Церковь стала тѣмъ, чѣмъ она была на поверхности, чѣмъ она себя проявляла въ общей государственной и народной жизни, то постепенно ея значеніе могло быть совершенно умалено, и ни о какомъ новомъ возрожденіи не приходилось бы и говорить. На поверхности дѣйствовали во все не книжники и фарисеи, не блюдущіе букву законники, а разной степени добросовѣстности оберъ-прокуроры и чиновники, какъ духовнаго, такъ и свѣтскаго званія. Они предали въ самомъ началѣ Россійское патріаршество, они предавали не только бытъ, традиціи, обычаи православной Россіи, они предавали и самый духъ православія.

Но у Церкви этого періода были и свои праведники, благодаря которымъ она могла какъ то подготовиться къ ожидающимъ ея испытаніямъ. Они дѣйствительно сохранили церковныя сокровища подъ спудомъ, подъ покровомъ официальнаго церковнаго вѣдомства.

Были въ первую очередь святые. Правда, ихъ количество не особенно велико, два послѣднихъ вѣка въ этомъ смыслѣ были гораздо болѣе скудны святостью, чѣмъ всѣ предшествующіе вѣка православія въ Россіи. Но святость была и не могла не быть, святость всегда есть въ Церкви, она какъ бы составляетъ сердце церковной жизни. Въ этомъ смыслѣ явленіе святого не есть ничто, что характеризуетъ данную эпоху церковной жизни, — оно характеризуетъ церковную жизнь вообще.

Характерная же и особая праведность Петровскаго періода конечно носила черты фарисейской, законнической и книжнической религіозности. Это естественно, потому что само время требовало отъ людей въ первую очередь блюденія стараго огня, береженія прежней святыни, охраненія опыта отцовъ и

праотцовъ, какъ бы стереженія скиини завѣта. Міръ, внѣшній міръ, расхищаль и расточаль церковныя богатства духа, обмірщаль челоѣческое сердце, училъ совсѣмъ ннымъ построеніямъ міросозерцанія и міроощущенія. И не только міръ обращивался такимъ чуждымъ и непривычнымъ обликомъ, — въ самой Церкви все громче и громче раздавались новые голоса, въ самой Церкви все труднѣе становилось оберегать церковную святыню. Понятно поэтому возникновеніе такой охранительной, оберегающей праведности этого періода. Она была дѣйствительно внутренне неизбежна и чрезвычайно полезна для церковнаго будущаго. Какой бы обликъ не принималъ Синодъ, какъ бы ни развивался побѣдоносно процессъ обмірщанія Церкви, за нимъ притаились всѣ церковныя клады, строго оберегаемые, ждущіе какого то своего дня, чтобы вновь засіяты міру, чтобы вновь отъ себя низвести огонь въ сердца новаго поколѣнія русскаго народа.

Надо быть справедливымъ. Охранители дѣйствительно доохранили, книжники защитили каждую букву, законники передавали заповѣди въ неприкосновенности, фарисеи соблюли праведность незапятнанной. Имъ церковная жизнь многимъ обязана.

Но Петровская Церковная эпоха кончилась. Въ Россіи было восстановлено патріаршество, символъ начала новой жизни въ Церкви. Послѣ многихъ сотенъ лѣтъ вновь началось гоненіе на христіанство въ такихъ размѣрахъ, которыхъ пожалуй не знала первохристіанская Церковь. Гоненія эти не только физически уничтожили вѣрующихъ, — они отравляли и отравляютъ всю народную душу, они воспитываютъ цѣлыя поклѣнія въ полномъ невѣдѣніи о Христѣ. Церковная жизнь поколебалась, вѣрность Церкви не дается отъ самаго рожденія, какъ нѣкій само собою разумѣющійся фактъ, а завоевывается страшными духовными потрясеніями и кризисами. Ничего устоявшагося, привычнаго, бытового, общеобязательнаго нѣтъ, — все шатается, все трещитъ, возникаютъ какіе то новые вопросы, міръ обращается къ церкви, прося ее отвѣтить на то, чѣмъ она уже вѣками не занималась.

Болѣе того, — не только церковный міръ пылаетъ, — все челоѣчество находится въ огнѣ, все челоѣчество выбилось изъ привычной колеи жизни, взметено вихрями, несется по невѣдомымъ дорогамъ, корчится въ войнахъ, кризисахъ, революціяхъ.

Могутъ ли сейчасъ охранители и блюстители продолжать только охранять и блюсти. Этого ли требуетъ Церковь отъ своихъ вѣрныхъ дѣтей. Этимъ ли она утолитъ смертельный голодъ міра. Это ли она можетъ противопоставить всѣмъ вопрошеніямъ

изстрадавшагося обезбоженного, потерявшаго путь человечества. Нѣтъ, конечно.

Да и помимо такихъ наблюдений о внѣшнемъ мірѣ, развѣ сама церковная жизнь не говоритъ намъ, что изъ иѣдръ Церкви вырвался древній огонь столько вѣковъ тлѣвшій подъ спудомъ, что сейчасъ церковная жизнь, окрашенная кровью мучениковъ, достигаетъ невѣроятнаго напряженія, что сейчасъ могутъ и должны зазвучать пророческіе голоса. А главное, что сейчасъ въ душѣ каждого искренняго человѣка звучитъ требовательно и настойчиво призывъ Предтечи: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». И душа отвѣчаетъ этому призыву сама, и передаетъ его своимъ близкимъ, имъ утѣшаетъ отчаявшихся и имъ угрожаетъ безпечнымъ.

Передъ вѣрующимъ человеческимъ сердцемъ вдругъ начали тускнѣть всѣ вторичныя и случайныя цѣнности, весь благолѣпный покровъ церковной жизни, и съ небывалой яркостью, съ ослѣпительной остротой обозначились единственно до конца важныя вещи. Человѣкъ, въ наше страшное время почувствовалъ, что онъ стоитъ нагой и грѣшный передъ лицомъ Бога, что онъ не выполнилъ Божественной заповѣди о любви, что онъ не блюлъ землю, божье твореніе, что онъ не замѣчалъ брата своего, что онъ не прибѣгалъ къ Божественной помощи. Въ нашемъ маломъ и тварномъ мірѣ раскрывается для каждой души какъ бы отображеніе грядущаго Страшнаго Суда, человечество проходитъ черезъ ночь отчаянья, — хочетъ ли оно достигнуть новаго дня, хочетъ ли сжечь и очистить свою грѣшную душу?

Въ такое время фарисеямъ нечего дѣлать, въ такое время каждая буква въ законѣ сама начинаетъ говорить и учить, въ такое время церкви нужны другіе люди и другіе силы, и совершенно иной огонь.

И пусть мы понимаемъ и считаемъ естественнымъ не только недоумѣніе тѣхъ, кто блюлъ истину, но и возмущеніе ихъ, и боязнь ихъ и за истину, и за вѣрующихъ и за все человечество, — какъ бы ни было естественно ихъ отношеніе къ новой жизни, возникающей въ Церкви, во имя огня, который загорается во имя душъ, которыя расплавляются именемъ Христовымъ, во имя Церкви, ея сіянія, ея пыланія, во имя всѣхъ, кого ей надлежитъ освѣтить и освятить, мы должны помнить, что фарисеямъ и законникамъ сейчасъ не мѣсто блюсти церковное достояніе.

Мы съ вѣрою должны ждаты пророковъ, обличителей и утѣшителей, зажигателей человеческихъ душъ, борцовъ за полновѣсную ничѣмъ не умаленную правду Христову, — въ жизни и въ ученіи, въ храмѣ и внѣ храма, вездѣ и повсюду, потому что вездѣ, все по праву принадлежитъ этой правдѣ.

Монахиня Марія.

ИЗЪ ИТАЛЬЯНСКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ ЖИЗНИ

ИТАЛЬЯНСКІЕ ПРОТЕСТАНТЫ

I.

Италія и протестантство кажутся двумя понятіями несовмѣстимымъ: Италія была и вѣроятно всегда останется католической. Однако же протестантство въ ней существуетъ въ своеобразной и совершенно обособленной формѣ Вальдейской секты. Она можетъ служить доказательствомъ извѣстной истины: до какой степени религіозная обособленность отлучаетъ человѣка отъ національнаго типа и даже отъ національнаго самосознанія и съ этой точки зрѣнія объясняетъ вѣковую вражду всѣхъ правительствъ къ противникамъ государственной религіи. Итальянскіе протестанты называютъ себя «Вальдейскимъ народомъ» (Popolo Valdese) и ихъ исторія, религіозная личность, міросозерцаніе, воспитаніе оправдываютъ это названіе. Они даже внѣшне до такой степени отличаются отъ италіянцевъ-католиковъ, приближаясь къ типу первоначальныхъ протестантовъ, что ихъ скорѣе можно принять за иностранцевъ, тѣмъ болѣе, что многіе въ домашнемъ обиходѣ употребляютъ французскій языкъ и имѣютъ имена французскаго происхожденія. Однако ихъ нельзя принять и за французовъ: это совершенно самостоятельный типъ — Popolo «Valdese».

Мало того: италіянскіе протестанты гордятся тѣмъ, что Италія есть не только мать Римской Церкви, создавшей могущественный оплотъ христіанства противъ сѣверныхъ варваровъ и сохранившей христіанскія вѣрованія и традиции черезъ многіе вѣка борьбы, — но и мать всѣхъ религіозно-духовныхъ движеній, еще неясныхъ порывовъ ко Христу и первоначальной чи-

стотъ Его ученія, — такъ какъ за долго до Реформы и даже до зарожденія самого Вальдейскаго движенія, еще въ X-мъ вѣкѣ, религіозное броженіе умовъ родилось именно въ ней и сходной съ ней по духу Южной Франціи, въ занесенной съ Востока сектѣ Катаровъ (чистыхъ), извѣстныхъ во Франціи подъ именемъ Альбигойцевъ, а въ Ломбардіи выразившихся въ сектѣ Арнальдистовъ*) и свѣтскомъ братствѣ Умильятовъ (смирненныхъ), которыя подготовили почву къ быстрому распространенію протестантскихъ принциповъ Вальдейцевъ. Мы привыкли считать Реформу достояніемъ Англо-Саксонской расы, но первоисточникомъ ея было творчество латинскаго духа, создавшаго ее и освятившаго вѣками мученичества. И эта кровавая борьба за вѣру и была причиной сохраненія въ «Вальдейскомъ народѣ» протестантскаго типа почти въ первоначальной цѣльности, тогда какъ въ Англо-Саксонской расѣ едва-ли можно отличить протестантовъ отъ ихъ единоплеменниковъ-католиковъ: въ нихъ націонализмъ преобладаетъ надъ религіознымъ образомъ.

Родиной своей итальянскіе протестанты считаютъ «Вальдейскія долины (Valli Valdesi), лежащія среди Альпійскихъ склоновъ Пьемонта, родоначальникомъ же ихъ былъ Пьеръ Вальдо (Pierre Valdo) французскаго происхожденія, богатый ліонскій купецъ, предшественникъ Франциска Ассизскаго въ проповѣди добровольной нищеты, какъ главнаго пути спасенія, въ соединеніи съ покаяніемъ и чистотою нравовъ. Въ началѣ XII-го вѣка религіозныя исканія сдѣлались явленіемъ почти повсемѣстнымъ и то тутъ, то тамъ поднимались протесты противъ Католической Церкви, ея доктринъ и распущенныхъ нравовъ духовенства. Исканіе новыхъ путей жизни, основанныхъ на болѣе близкомъ слѣдованіи Евангельскому ученію, было во многихъ сердцахъ. А потому Пьеръ Вальдо скоро нашелъ немало послѣдователей и составилъ кружокъ проповѣдниковъ, получившихъ названіе «Ліонскихъ бѣдняковъ». Духовенство, какъ и слѣдовало ожидать, выразило сразу враждебное отношеніе къ новому религіозному движенію, представлявшемуся ему возмутительной ересью и соблазномъ безграмотнаго народа, тѣмъ болѣе, что исходило отъ свѣтскаго лица, которое по правиламъ Католической Церкви не имѣло никакого права разсуждать о религіозныхъ вопросахъ, для разрѣшенія которыхъ существовалъ незыблемый авторитетъ Церкви.

Личность Пьера Вальдо, выдающаяся сама по себѣ, не представляетъ все же исключенія въ анналахъ XII-го вѣка, выдвинувшаго и до него яркія личности реформаторовъ, многихъ

*) Сторонники Арнольдо ди Брешиа (Arnoldo di Brescia) казіеинаго Папой Адріаномъ IV въ 1155 г. и называвшіеся также «Ломбардами».

искателей Истины съ великимъ мужествомъ шедшихъ на проповѣдь новой жизни, готовившую имъ по большей части мученическій вѣнецъ*). Вальдо интересенъ скорѣе, какъ родоначальникъ Итальянскаго Протестантства, крайне своеобразнаго явленія религіозно-соціальной жизни Италіи. Исторія его въ своемъ началѣ похожа на обращеніе Франциска Ассизскаго, — но тогда какъ Францискъ былъ натурой созерцательной, склонной къ мистическимъ экстазамъ, входившей въ мірскіе интересы случайно, почти поневолѣ, какъ истинный послѣдователь Христа, искавшій цѣнностей «не отъ міра сего», — Пьеръ Вальдо представляетъ совершенный типъ реформатора — энергичный, непреклонный, даже суровый, отдавшійся со страстью послѣ своего обращенія дѣлу переустройства какъ религіозной, такъ и соціальной жизни общества. Оба они вначалѣ и не думали объ основаніи какой либо секты: это былъ просто порывъ личнаго духовнаго переживанія, заставившаго обоихъ безповоротно разрушить всѣ прежнія основы жизни и не только самимъ обратиться ко Христу, но позвать за собою и другихъ. Эти двѣ великія человѣческія души начавши отъ одного пункта отправленія — стремленія къ первоначальной чистотѣ Евангельскаго ученія, — пошли совершенно разными путями и если Вальдо въ практическомъ примѣненіи Евангельскаго слова былъ ближе къ Истинѣ, — Францискъ былъ ближе къ духу Христову. Вальдо шелъ по пути Іоанна Крестителя, — Францискъ по пути Христа. Вальдо былъ религіознымъ и соціальнымъ вождемъ, — Францискъ мистическимъ подобіемъ Христа, носителемъ кровавыхъ Стигматовъ...

Общество противопоставило обоимъ сперва недоумѣніе, потомъ насмѣшки и издѣвательства и только постепенно покорилося великой силѣ ихъ вѣры и духовнаго призванія. Церковь возобновила старый, трагично звучащій Евангельскій вопросъ: какою властью Ты это дѣлаешь? И оба для разрѣшенія его, послѣ отказа имъ въ правѣ проповѣди, а Пьеръ Вальдо и послѣ изгнанія его изъ Ліона Архіепискомъ Гишаромъ (Guichard) въ 1176 г., апеллировали въ Римъ, еще признавая его авторитетъ.

Но тогда какъ умный Папа Иннокентій III сразу понялъ, что худиный странный монахъ, съ нездѣшнымъ свѣтомъ въ очахъ и наивной, не отъ міра сего, рѣчью, опаситѣ Папскому престолу открытыхъ противниковъ и, не смотря на противодѣйствіе Кардиналовъ, разрѣшилъ ему проповѣдовать и даже исполнилъ нѣкоторыя его просьбы, Папа Александръ III, увидя гордую фигуру Пьера Вальдо съ головою Іоанна Крестителя, пошелъ на открытую борьбу и, хотя принялъ его ласково, но въ свобод-

*) Pierre de Bruys и Henri l'Italien (1140-50).

ной проповѣди, безъ разрѣшенія мѣстнаго духовенства отказалъ*). Но было уже поздно: Вальдо чувствовалъ свое великое призваніе и поневолѣ вступилъ на дорогу протеста и отступничества отъ Католической Церкви. Съ этого времени Ліонскіе бѣдняки заняли положеніе открытыхъ враговъ Церкви, результатомъ чего было отлученіе Пьера Вальдо въ 1183 г., на Веронскомъ Соборѣ (Concilio di Verona). Въ тотъ день, какъ Папа Люцій III произнесъ это отлученіе, родилась итальянская секта Вальдейцевъ.

Со времени изгнанія и отлученія Вальдо**) начинается медленное эмигрированіе его единомышленниковъ сперва въ Ломбардію, а потомъ и по всей Италіи: въ Пьемонтъ, Тоскану, Умбрию и Пулію, отпаденіе отъ французскихъ братьевъ, селившихся по ту сторону Альпъ и окончательное религіозное самоутвержденіе итальянской вѣтви съ нѣкоторымъ уклономъ отъ первоначальнаго ученія Вальдо, какъ болѣе крайней въ своей реформаторской программѣ. Когда въ XIII в. секта уже открыто начинается подвергаться гоненіямъ, Вальдейцы поневолѣ массами эмигрируютъ въ Европу и ихъ ученіе мало по малу распространяется въ Альзасѣ, Лорренѣ, Швейцаріи, Германіи и особенно въ Богеміи и Моравіи, гдѣ они, смѣшавшись съ Гусситами въ 1467 году сдѣлались основателями современныхъ моравскихъ Протестантовъ.

Вотъ въ это то время гонимые пришельцы нашли себѣ желанное убѣжище и естественную защиту въ итальянскомъ склонѣ Альпъ въ Пьемонтѣ и съ этихъ поръ горныя долины среди неприступныхъ вершинъ сдѣлались ихъ новой родиной и получили названіе «Вальдейскихъ долинъ» (Valli Valdesi). Судьба покровительствовала имъ: въ «долинахъ» они встрѣтили населеніе предрасположенное къ религіозной реформѣ ранѣе упомянутыми сектами и слились съ нимъ подъ общимъ наименованіемъ «Ломбардскихъ бѣдняковъ» въ одинъ трудолюбивый, сильный духомъ и тѣломъ «народъ», который съ непоколебимымъ мужествомъ выступилъ на защиту своихъ религіозныхъ и социальныхъ правъ противъ преслѣдованія Инквизиціи и мелкихъ мѣстныхъ владыкъ.

Но многіе вѣка гоненій, какъ это всегда наблюдалось исторіей, только усилили мужество и стойкость маленькой секты, создали ей не только религіозное, но и національное самосознаніе, обособили ее въ самобытный «народъ» (Popolo Valdese), защищавшій свои права съ оружіемъ въ рукахъ противъ сильнѣйшихъ числомъ, но болѣе слабыхъ духомъ враговъ. Среди разрозненныхъ маленькихъ государствъ тогдашней Италіи понятія

*) Terzo Concilio di Laterano 1179 г.

**) Умеръ въ 1217 г.

патріотизма и національности не обнимали всей страны и горсть за-альпійскихъ пришельцевъ, хотя и слившаяся съ итальянскимъ населеніемъ, естественно чувствовала себя чужой на этой вражеской землѣ. Полученныя вполсѣдствіи гражданскія права и дарованіе свободы религіозной совѣсти въ 1848 г. успокоили ихъ воннственнй пылъ, — они и раньше въ краткіе періоды затишья враждебныхъ дѣйствій выказывали характеръ спокойный, склонность къ упорному труду и высокимъ нравственнымъ правиламъ жизни, — но духъ обособленности, нѣкоторой суровости и безпредѣльной преданности славнымъ традиціямъ прошлаго живъ въ нихъ и понынѣ. «Вальдейскія долины», обогранныя нѣкогда кровью ихъ сыновъ и національныхъ героев, остались навсегда ихъ родиной и хотя ихъ интеллектуальный центръ съ Духовной Академіей находится въ Римѣ, всѣ важныя событія ихъ церковной жизни во главѣ съ ежегоднымъ «Синодомъ» (*Il Sinodo della Tavola Valdese*) происходятъ въ ихъ столицѣ Торре Пеличе (*Torre Pelice*) прекрасномъ маленькомъ горномъ мѣстечкѣ Пьемонтскихъ горъ. Отличаясь вѣротерпимостью не только къ другимъ реформатамъ, но и къ самой Римско-Католической Церкви, они все же дѣлають громадное различіе между прирожденными Вальдейцами, т. е. потомками ліонскихъ пришельцевъ, уроженцевъ «*Valli Valdesi*», и другими «братьями по вѣрѣ», хотя бы Вальдейскаго исповѣданія. У нихъ есть и своя маленькая «аристократія», т. е. семьи, происходящія по прямой линіи отъ первыхъ ліонскихъ выходцевъ. Ихъ главные церковныя должности всегда въ рукахъ «настоящихъ» Вальдейцевъ и въ свой интимный кругъ они съ трудомъ пускають «чужихъ».

II.

Я не буду подробно слѣдовать за историческими событіями жизни Вальдейской секты, такъ какъ это не входитъ въ содержаніе настоящаго очерка. Ограничусь общимъ обзоромъ и указаниемъ наиболѣе важныхъ моментовъ.

Впродолженіе цѣлаго ряда вѣковъ со времени изгнанія Пьера Вальдо изъ Ліона (1176) и до офіціального признанія гражданскихъ и религіозныхъ правъ Вальдейской секты въ 1848 году, жизнь этой мужественной горсти людей была непрестанной геройской борьбой за вѣру: Вальдейцевъ жгли на кострахъ, заточали въ темницы, а въ лучшемъ случаѣ ограничивались конфискаціей ихъ имуществъ, такъ какъ многіе упорнымъ и терпѣливымъ трудомъ приобрѣтали цвѣтушія земли. Во время переселенія ломбардскихъ бѣдняковъ въ Вальдейскія долины (*Valli Valdesi*) занимающія склоны Итальянскихъ Альпъ въ Пьемонтѣ (*Aldi Còpia*), мѣстность эта, представляющая собою

часто неприступныя горы, перерѣзанныя прекрасными долинами (Val Luzerna, Val d'Angrogna, Val Perosa, Val S. Martino, Torre Pelice etc), принадлежала частью богатымъ и сильнымъ графамъ Люзерны, частью Абаціи Пинероло (Pinerolo) зависѣвшей отъ Папскаго престола, но съ XIII в. она перешла во владѣніе Савойскаго Дома, который присоединилъ къ ней путемъ брака и Туринскую область. Съ этимъ то врагомъ и пришлось бороться мужественнымъ Ліонско-Ломбардскимъ пришельцамъ.

Бывали затишья въ нѣсколько десятковъ лѣтъ, когда Вальдейцевъ оставляли въ покоѣ, какъ будто забывали, поглощенные болѣе важными политическими интересами, — но потомъ снова вспыхивали костры и начинались гоненія. Въ этой враждѣ мѣстные Савойскіе герцоги руководились, когда личнымъ религіознымъ фанатизмомъ, подстрекаемые Папскимъ престоломъ, всегда готовымъ послать имъ на помощь силу Святѣйшей Инквизиціи, — когда страхомъ передъ могущественными союзниками, противустоять которымъ было невозможно, какъ мы это увидимъ ниже. Въ мирные же періоды съ Вальдейцами даже входили въ переговоры, какъ съ какою то самостоятельной величиной и разрѣшали имъ открыто заниматься своими церковными дѣлами, что еще болѣе утверждало эту непреклонную волю, стойчески сильную горсть людей въ чувствѣ своей религіозной и національной независимости. Они составляли какъ бы государство въ государствѣ, подходившее скорѣе всего къ типу маленькой теократіи, вслѣдствіе первенствующаго у нихъ значенія религіознаго начала. Ихъ пасторы — «барбы»*), какъ они назывались, играли первую роль. Сначала тайно страивовали они изъ города въ городъ, изъ селенія въ селеніе, уча и проповѣдуя, поддерживая мужество въ борьбѣ единовѣрцевъ и обращая ко Христу незнакомыхъ съ Евангеліемъ. Часто принимали они видъ страивующихъ купцовъ, чтобы легче проникать въ замки и деревни. Когда же гоненія заставили многихъ искать убѣжище въ чужихъ странахъ, они начали проповѣдывать уже открыто и даже основывали свои спеціальныя школы тамъ, гдѣ новое ученіе находило наиболѣе послѣдователей. Маленькая община была подчинена высшему церковному совѣту — Синоду, собранію духовныхъ и свѣтскихъ представителей всѣхъ своихъ церквей въ равномъ количествѣ. Для административной дѣятельности Синодъ назначалъ «la Tavola Valdese»**), состоявшую изъ Президента — «Moderatore», вице-Президента и чле-

*) Отъ латинскаго слова «barbanus» — дядюшка, замѣнившемъ обыкновенное наименованіе духовныхъ лицъ «отецъ», запрещенное Евангеліемъ относительно кого бы то ни было на землѣ. (Отъ Матѣ. гл. 23-9).

**) Вслѣдствіе обычая застѣвать вокругъ стола для Приобщенія (Santa Cena).

новъ Совѣта, какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ. Въ главныхъ чертахъ это церковное устройство существуетъ и понынѣ. Среди духовныхъ лицъ Община имѣла и своихъ національныхъ героевъ, такъ какъ многіе были не только пасторами, но и кондотьерами, когда того требовали осложненныя политическія обстоятельства и становились во главѣ защитниковъ родины, какъ настоящіе военачальники. Имена модератора Джіованни Леже (Arnaud), и въ особенности пастора Энрико Арно (Leger) какъ мы увидимъ ниже, пользуются среди секты почти благоговѣйнымъ почитаніемъ.

Первымъ счастливымъ событіемъ жизни Вальдейской секты за долгіе вѣка страданій является заря Реформациі. Можно себѣ представить, съ какимъ энтузіазмомъ привѣтствовали эту духовную побѣду люди, бывшіе до сихъ поръ одинокими борцами за вѣрность Евангельскому ученію. Слухъ о реформаторской дѣятельности французскихъ проповѣдниковъ въ Швейцаріи обратилъ на себя вниманіе прежде всего Вальдейцевъ Прованса и они, не смотря на величайшія затрудненія и опасности, которыми сопровождались путешествія въ тѣ времена, а путешествія «еретиковъ» въ особенности, послали своихъ пасторовъ къ далекимъ братьямъ, чтобы разузнать о новомъ движеніи, охватившемъ Нейшатель, Бернъ, Базель и др. города. Свѣдѣнія получились крайне отрадныя и скоро швейцарскіе манускрипты распространились и въ церквахъ Пьемонта, но только черезъ 4 года было рѣшено вступить въ личныя сношенія со швейцарскими реформаторами, ища въ нихъ единомышленниковъ и поддержку. Вальдейцамъ удалось устроить Общее Собраніе (sinodo) — конгрессъ, сказали бы мы теперь, въ Чанфоранѣ (Cianforon) маленькомъ мѣстечкѣ въ Val d'Angrogna въ 1532 г., куда съѣхались представители всѣхъ ихъ церквей, а также швейцарскіе делегаты: Фарель (Farel), Сонье (Saunier) и Оливетано (Olivetano), которые должны были познакомить ихъ ближе съ новымъ ученіемъ. Душою пропаганды былъ выдающійся дѣятель и ораторъ Гильомъ Фарель. Послѣ долгихъ преній Вальдейская секта примкнула къ Реформѣ и было также выработано постановленіе о напечатаніи первой Библіи на французскомъ языкѣ. Еще раньше переводъ ея былъ заказанъ Пьеромъ Вальдо лично для себя, но оставшись въ видѣ манускрипта, онъ не могъ удовлетворить потребности массъ, — существовавшія же Евангелія были всѣ на провансальскомъ языкѣ. Это первое появленіе Библіи на современномъ французскомъ языкѣ на собраніи Вальдейцами деньги и изданныя трудами Оливетано, составляетъ гордость ихъ миссіонерской дѣятельности.

Присоединеніе Вальдейцевъ къ Реформѣ имѣло крайне важное значеніе для исторіи протестантизма въ Италіи: предостав-

ленные самими себѣ, они съ трудомъ могли бы удержаться въ Пьемонтѣ и въ силу необходимости рано или поздно были бы принуждены эмигрировать. Реформа сдѣлалась ихъ духовной и политической опорой: скоро и Женева подчинилась силѣ проповѣди Кальвина и приняла самое живое участіе въ судьбѣ маленькой общины, сдѣлавшись центромъ всего гонимаго протестантства. Въ ея коллегіи подготавливалась молодежь для пасторской дѣятельности и посылалась не только въ Пьемонтъ, но и во всѣ мѣстности Италіи, гдѣ зарождалось протестантское движеніе. Въ послѣдствіе его защитниками выступали реформатскія государства и такія лица громаднago вліянія, какъ Кальвинъ, Вильгельмъ Оранскій и Кромвель.

Но Реформа имѣла и свою тяжелую сторону въ жизни маленькой общины: успѣхи реформаторскаго движенія въ Германіи и Швейцаріи и присоединеніе къ нему Вальдейской секты возобновили жесточайшія гоненія, отразившіяся прежде всего на французскихъ Вальдейцахъ, а потомъ въ Пьемонтѣ. Изъ Франціи, преслѣдуемые правительствомъ короля Франциска I, протестанты массами бѣжали, кто къ итальянскимъ братьямъ, кто въ Женеву, сдѣлавшуюся центромъ Реформы и убѣжищемъ всѣхъ ея изгнанниковъ, которыхъ принимали съ братскимъ сочувствіемъ. Мишелэ (Michelet) говоритъ по этому поводу, что поведеніе Женевы было высшимъ выраженіемъ братства между людьми, которое представляетъ исторію. Для наилучшаго обращенія «еретиковъ», папа іезуитъ Григорій XV основалъ въ 1622 г. «Конгрегацию Пропанды Вѣры» (Propaganda Fide) и во Франціи, и Италіи снова вспыхнули костры Инквизиціи. За эти тяжкіе вѣка Вальдейская исторія помнитъ и свою «Варфоломеевскую ночь», т. наз. «Пьемонтская Пасха» (la Pasqua Piemontese) въ 1655 г., гдѣ героями защиты являются: модераторъ Джіованни Лежэ (Leger) предводитель Джозне Джановелло (Cianforan) и капитанъ Бартоломео Іаіэ (Jahier).

Окончательнымъ же раззореніемъ «Вальдейскихъ долинъ» община была обязана всемогущему королю Франціи Людовику XIV-му, уничтожившему въ 1685 г., подъ вліяніемъ іезуитовъ Нантскій эдиктъ Генриха IV-го, дозволявшій свободное исповѣданіе протестантскаго культа во Франціи. Разгнѣванный массовыми эмиграціями своихъ подданныхъ въ Швейцарію и Пьемонтъ Людовикъ XIV не только самъ поднималъ тяжкія гоненія на протестантовъ, но заставилъ подчиниться этому требованію и слабаго родственника своего Савойскаго герцога Виктора Амедея II-го: Вальдейцы должны были или присоединиться къ лону Католической Церкви, или покинуть родину. Такъ какъ объ отступничествѣ у этихъ сильныхъ вѣрой людей не могло быть и рѣчи, то они съ глубокою горечью рѣшили покинуть родныя до-

лии. Но не такъ думалъ среди всѣхъ другихъ барбъ одинъ человекъ — пасторъ Анри Арно (Arnaud) сдѣлавшійся впослѣдствіи Вальдейскимъ національнымъ героемъ. И народъ откликнулся на его призывъ и смѣло взялся за оружіе. Но борьба была слишкомъ неравною, Вальдейцамъ пришлось сражаться не только съ войсками герцога Савойскаго, но и съ присланными ему на помощь французскими подкрѣпленіями подъ предводительствомъ жестокаго генерала Катина (Catinat) и не смотря на геройскую оборону силы ихъ были сломлены и вѣковое горное гнѣздо разрушено (1687 г.). За открытое возстаніе противъ своего государя Вальдейцы были обречены на полное избіеніе: «Очистите страну отъ этой грязи!», сказалъ герцогъ Савойскій генералу Катина (*nettaie il paese da quella oscenità*), который какъ нельзя лучше исполнилъ это приказаніе и скоро цвѣтушія Вальдейскія долины превратились въ голую пустыню. Генералъ Катина такъ писалъ французскому министру де Лувуа (De Louvois): «Эта страна совершенно раззорена. Въ ней не видно ни людей, ни скота, такъ какъ нѣтъ ни одного холма, который не подвергся бы нападенію. Герцогъ Савойскій держитъ въ плѣну около 8 тысячъ душъ. Что онъ будетъ съ ними дѣлать я не знаю. Знаю только, что мы не оставимъ этой страны, пока не будетъ окончательно разрушена эта раса «барбетовъ». Я приказалъ пустить въ ходъ нѣкоторую жестокость. Если люди, взятые съ оружіемъ въ рукахъ не тотчасъ же убиваются, то они переходятъ въ руки палачей». Тѣ же, которые не могли защищаться: женщины, дѣти, старики подвергались избіенію, мученіямъ и насилію. Тюремы переполнялись осужденными. И вотъ тогда оставшіеся еще свободными 200 человекъ Вальдейцевъ совершили неслыханный подвигъ: своимъ геройскимъ сопротивленіемъ голодные, питавшіеся травой, люди, изнемогая отъ усталости въ борьбѣ съ неравнымъ врагомъ, прячась въ имъ однимъ извѣстныхъ пещерахъ, сумѣли такъ утомить савойское войско безконечными ночными набѣгами, что навели на него небывалый ужасъ, такъ что герцогъ Викторъ Амедей согласился наконецъ отпустить всѣхъ Вальдейцевъ, только, чтобы положить конецъ этому бесполезному пролитію крови своихъ солдатъ. Такимъ образомъ мужествомъ горсти людей были спасены тысячи и тысячи жизней, — но Вальдейскій народъ долженъ былъ покинуть родину. Такъ была раззорена эта чудесная страна, эти поселенія въ долинахъ, созданныя вѣками труда терпѣливаго, мужественнаго народа.

Но Вальдейцы были не таковы, чтобы помириться съ потерей родины. Не прошло и двухъ лѣтъ со времени изгнанія, какъ они рѣшились на новое завоеваніе стараго гнѣзда подъ предводительствомъ того же своего героя — пастора Анри Арно, по-

кровительствоемые Вильгельмом Оранскимъ, взошедшимъ въ то время на Англіійскій тронъ. Это завоеваніе «Славное возвращеніе на родину» (*Il glorioso Rimpatrio*) составляетъ эпопею въ ихъ исторіи и вызвало восхищеніе самого Наполеона, когда онъ узналъ этотъ маленкій геройскій народъ во время своего проѣзда черезъ Туринъ для коронаціи желѣзной ломбардской короной. На этотъ разъ Арио блестяще поправилъ дѣло фатальнаго прошлаго разгрома и рядомъ высокихъ подвиговъ привелъ своихъ единовѣрцевъ въ дорогую имъ, хотя и раззоренную землю отцовъ. Политическія обстоятельства пришли ему на помощь, такъ какъ герцогъ Викторъ Амедей, вступившій въ коалицію съ Англіей, Голландіей, Австріей и Германіей противъ Людовика XIV-го, не хотѣлъ тратить напрасно военныхъ силъ въ борьбѣ съ собственными подданными и въ 1690 г. издалъ эдиктъ о свободномъ допущеніи Вальдейцевъ въ ихъ родныя горы и заключилъ съ ними мирный договоръ.

Съ тѣхъ поръ прошли вѣка надъ маленькой теократической общиной: мѣнялись государи, правительства, мѣнялись идеи и духовныя потребности народовъ, пролетѣла буря французской революціи, а Вальдейскій народъ остался все такъ же вѣренъ завѣту предковъ въ своей преданности Евангельскому ученію. Наполеоновская Имперія, очистивъ забрызганныя революціонной кровью новыя либеральныя идеи, бросила первыя сѣмена религіознаго равенства на итальянскую почву и отнеслась крайне сочувственно къ Вальдейскому культу, намѣреваясь включить его въ уже получившее полную свободу гугенотское исповѣданіе. Но Наполеоновская эпопея была слишкомъ краткой и еще непонятной для современниковъ и Вальдейцамъ пришлось перенести много противодѣйствій отъ королей возстановленнаго Вѣнскимъ Конгрессомъ Сардинскаго королевства и еще долго ждать разрѣшенія свободы совѣсти и полученія гражданскихъ правъ. Они были даны имъ королемъ Карломъ Альбертомъ подъ вліяніемъ новаго гуманизма, вспыхнувшаго въ Европѣ къ 40-мъ годамъ. Благими сотрудниками слабаго и нерѣшительнаго короля были такія выдающіяся личности, какъ Робертъ д'Аземо, Кавуръ, Чуаре Бальбо, Джіованни Лаица, поддерживаемые туринской печатью, въ которой они принимали живѣйшее участіе. Между другими либеральными реформами была рѣшена и эмансипація какъ Вальдейцевъ, такъ и евреевъ, тѣмъ болѣе, что въ хлопотахъ принимали участіе иностранныя протестантскія державы — Англія и Пруссія. Актъ эмансипаціи былъ подписанъ королемъ 17-го февраля 1848 года и остался и понынѣ національнымъ праздникомъ Вальдейцевъ, который они ежегодно празднуютъ съ большимъ торжествомъ. Въ настоящее время Вальдейцы, которыхъ насчитывается около 40 тыс. въ

Италіи*), совершенно уравниены въ правахъ съ другими подданными и пользуются полной свободой совѣсти и проповѣди. Ихъ непримиримымъ врагомъ въ Италіи осталась лишь Римско-Католическая Церковь.

Но это внѣшнее единство не растворило Вальдейцевъ въ общей массѣ итальянцевъ и въ сердцахъ ихъ осталось живо какъ и прежде самочувствіе «Вальдейскаго народа». Въ Италіи, бывшей долго раздробленной на многочисленныя мелкія владѣнія, гдѣ каждый городъ былъ особымъ государствомъ, имѣлъ свою славную исторію, своихъ героевъ, а часто и страшное прошлое жестокости и ненависти къ сосѣдямъ, гдѣ почти каждая область создала свой стиль въ искусствѣ, свой индивидуальный жизненный идеалъ, чувство сепаратизма сильнѣе, чѣмъ у другихъ народовъ. Итальянцы и до сихъ поръ пріѣзжихъ изъ другихъ городовъ называютъ «иностранцами» (*forestieri*), а людей другого народа въ отличіе отъ нихъ — «чужестранцами» (*stranieri*). Что же удивительнаго, что среди вѣковой религіозной обособленности, стоявшей у нихъ всегда на первомъ планѣ и стоившей имъ потоковъ мученической крови, они не могли чувствовать себя единоплеменниками съ жестоко преслѣдовавшими ихъ властями страны и съ недоброжелательнымъ населеніемъ, которое, подстрекаемое католическимъ духовенствомъ, видѣло въ нихъ «еретиковъ» и враговъ Христовыхъ. Они стали скорѣе честными и вѣрными союзниками Италіи, этой матери «по усыновленію», — но отъ своей принадлежности къ особому «народу» — не отказались. Въ Европѣ вѣдь вообще мало чистой крови, а Вальдейцы, французы по происхожденію, смѣшавшись съ ломбардами, которые и сами то представляютъ крайне смѣшанную расу, не могутъ считаться чисто итальянцами. Ихъ исторія и религія выработали въ нихъ совершенно самостоятельный типъ, не похожій ни на кого другого и это даетъ имъ право не только на религіозную, но и національную обособленность.

III.

Что касается религіозной доктрины Вальдейцевъ, то будучи наставлены швейцарскими реформаторами**), гораздо болѣе крайними, нежели германскіе, они примкнули къ кальвинистскому исповѣданію.

Что-же такое въ сущности Реформа? Католичество увидѣло въ ней проповѣдь какой то новой религіи отступничества отъ Христа, фатально смѣшивая понятіе Церкви Католической съ

*) И 30 тыс. въ другихъ Европейскихъ государствахъ и въ Америкѣ.

**) Farel, Saunier и Olivetano.

понятіемъ Церкви Христовой. Но Реформа новаго ничего не принесла, она вовсе не есть эволюція догмата, она есть «возвратъ», не движеніе впередъ и даже не назадъ, а ввысь. «Протестъ» (Протестантство) противъ всего, что не заключало безусловной Истины евангельской проповѣди. И въ этомъ ея великая правда. Не родилось ли Протестантство еще гораздо раньше, въ тотъ часъ, когда Павелъ изъ Тарса упалъ на дорогѣ въ Дамаскъ, ослѣпленный Божественнымъ видѣніемъ? Недаромъ Реформа изъ всѣхъ Апостоловъ чтитъ преимущественно Павла: не говорили ли ему, какъ имъ потомъ, что его Посланія «вводятъ въ заблужденіе неутвержденныхъ»*)? Въ послѣдствіи Протестантство приняло многообразныя формы: задумалось слишкомъ глубоко и впало въ заблужденія. Явились и такія секты, все религіозное содержаніе которыхъ сводится къ индивидуальному толкованію Евангелія, какъ Армія Спасенія. Протестантство слишкомъ многообразно, чтобы судить о немъ, какъ о цѣломъ: начиная съ одного пункта отправления пути его расходятся далеко, такъ что есть и такія секты, которыя вовсе не считаютъ своей основой божественность Христа, понимая символически Его Богосыновность, — и это даетъ сильное оружіе въ руки Католичества, исключаящаго всѣ поголовно протестантскія исповѣданія изъ среды Христіанской религіи.

Символь Вѣры Вальдейской Церкви подобенъ Католическому и Православному, придерживаясь скорѣе первоначально-христіанскаго текста и если догматизмъ ея проще, то она все же несомнѣнно составляетъ отдѣльную вѣтвь Кальвинизма, а не секту въ прямомъ значеніи слова. Ученіе ея основывается, какъ и во всей Реформѣ, исключительно на авторитетѣ Св. Писанія, отвергая позднѣйшія наслоенія историческаго Христіанства, какъ не Боговдохновенныя. Изъ этого естественно вытекаетъ и ея взглядъ на Церковь, совершенно противоположный католическому: земная Церковь имѣетъ для нея лишь условный авторитетъ, будучи только тѣнью истинной Небесной Церкви Христовой, въ которой Онъ есть единственный Глава и Посредникъ между Богомъ и людьми. Каждая человѣческая душа имѣетъ право свободнаго доступа къ общенію съ Господомъ, если ея духовное состояніе это дозволяетъ, не нуждаясь въ земныхъ посредникахъ въ видѣ духовенства: принципъ «сыновней свободы» замѣняетъ католическій принципъ «церковнаго авторитета». Вальдейскій завѣтъ, оставленный имъ предками и свято ими хранимой: повиноваться Богу, а не людямъ. Основой догматическаго ученія ихъ является Божественность Иисуса Христа, спасеніе исключительно вѣрой и благодатью и признаніе только двухъ Таинствъ, какъ непосредственно установленныхъ Имъ:

*) 2-ое Посл. Ап. Петра — 16.

Крещенія и Пріобщенія, понимаемаго только какъ символъ на основаніи словъ Христовыхъ, что Отцу надо поклоняться «въ духѣ и истинѣ»^{*)}). Однако же это ученіе было принято ими не сразу: во всякомъ случаѣ первые послѣдователи Вальдо, какъ и Лютеръ позже, сохраняли вѣру въ Преложеніе Даровъ. Они признавали «реальное присутствіе Христа въ Хлѣбѣ и Винѣ» и только позже прибавили къ своему ученію разъясненіе^{**)}), что это «реальное» присутствіе надо понимать, какъ исключительно духовное, а не матерьяльное. Нѣкоторая склонность къ раціонализму ихъ натуры, усиленная суровыми условіями жизни въ горахъ и необходимость постоянныхъ военныхъ дѣйствій противъ своихъ притѣснителей, какъ будто закрыла имъ доступъ въ мистическія глубины, поставивъ на твердую почву реальной дѣйствительности. Но не есть ли Евхаристическая Тайна тотъ предѣлъ, до котораго можетъ подняться человѣческая религіозная мысль? Не отпали ли многіе ученики отъ Самого Христа въ тотъ день, какъ Онъ повѣдалъ имъ эту неизрѣченную Тайну, слишкомъ страшную и великую, чтобы они могли вмѣстить ее^{***)}? Теоретически Вальдейцы даже какъ будто отрицаютъ, что Пріобщеніе (Santa Cena) есть высшій земной пунктъ сліянія человѣческой души съ Богомъ, однако на дѣлѣ оно совершается ими съ глубокимъ, проникновеннымъ благоговѣніемъ. Но и тутъ раціоналистическій духъ Реформы привелъ къ обычаю Пріобщенія «единичнаго», т. е. каждаго отдѣльно изъ отдѣльной чаши въ формѣ бокала, который они сами берутъ изъ рукъ пастора такъ же, какъ и хлѣбъ: братскаго пріобщенія изъ «единой чаши» у нихъ нѣтъ. И что особенно непріятно поражаетъ въ этомъ обычаѣ, это что уступка эта допущена въ виду гигиенической необходимости, какъ будто можетъ быть рѣчь о гигиенѣ тамъ, гдѣ есть соприкосновеніе съ Тайной!

Точно также въ первые вѣка у нихъ сохранялся обычай поста и добровольной исповѣди передъ пасторомъ съ тою разницею, что онъ давалъ отпущеніе грѣховъ не отъ своего имени, а во Имя Божіе. Все это выпало изъ ихъ культа вѣроятно лишь послѣ присоединенія къ Реформѣ. Стремясь къ первоначальной чистотѣ Евангелія они въ своей религіозной практикѣ нерѣдко отступаютъ отъ него, допуская напр. Крещеніе младенцевъ^{****)}), или отрицая Тайну Преложенія Даровъ, испо-

*) Отъ Іоанна, гл. 4 — 23-24.

**) Atto dichiarativo approvato dal Sinodo del 1894.
Atto dichiarativo, art. 23.

***) Отъ Іоанна гл. 6 — 51-55.

****) Хотя Вальдейская Церковь и допускаетъ въ случаѣ сомнѣнія родителей въ правильности этого обычая лишь «представить» Церкви новорожденнаго младенца, предоставивъ ему креститься взрослымъ.

вѣдь*), пользу дисциплины поста**) и совершая «единичное» Приобщеніе***), хотя все это имѣетъ глубокіе корни въ проповѣди Христа. Это явилось, какъ слѣдствіе протеста противъ заблужденія католической Церкви, который невольно привелъ Реформу къ преувеличенному отрицанію всего, что ей казалось несомѣстимымъ съ поклоненіемъ Отцу «въ духѣ и Истинѣ», грубой матеріализаціей духовности вѣры. Такъ и чудный образъ Пречистой Дѣвы нашелъ бы несомѣнно мѣсто въ ихъ молитвенномъ помннаніи и благоговѣйномъ почитаніи, если бы католическая Церковь не сдѣлала изъ него предметъ обоготворенія, часто затмѣвающий собою поклоненіе Самому Сыну Божію И почитаніе святыхъ, понимаемыхъ ими въ духѣ Апостольской Церкви, т. е. какъ христіанъ, подвигами своей жизни, приближающихся къ совершенству, было бы признано ими****), если бы Католичество не звело поклоненія имъ, какъ какимъ то мѣстнымъ богамъ, ставя ихъ статуи на алтаряхъ наряду со Св. Дарами.

Ихъ богослуженіе (culto) состоитъ главнымъ образомъ изъ проповѣди на прочитанный изъ Библии текстъ, пѣнія Псалмовъ съ аккомпанементомъ органа, общей молитвы, составленной пасторомъ и нѣмой индивидуальной молитвы, когда вся Церковь погружается въ тайное общеніе съ Богомъ. Духовный успѣхъ культа зависитъ всецѣло отъ дарованія пастора. Въ проповѣдяхъ ихъ замѣчается два теченія: чисто кальвинистское, сильное, но почти суровое, иногда даже слишкомъ доктринальное, — и болѣе проникновенное, болѣе близкое къ Евангельскому духу, доходящее у ихъ выдающихся проповѣдниковъ до истинно мистическаго вдохновенія, отражающагося также на составленной ими часто прекрасной молитвѣ. Въ дни такихъ культовъ храмы переполнены молящимися, хотя можетъ быть Tavola Valdese и смотритъ на такіе проповѣди иѣскольکو косо, въ особенности, если проповѣдникъ не принадлежитъ къ «настоящимъ» Вальдейцамъ и тѣмъ паче, если онъ обращенный католикъ.

Ихъ храмы — templi (они не называются церковью) разсѣяны по всей Италіи: ихъ насчитывается приблизительно 86, какъ въ главныхъ центрахъ — Миланѣ, Генуѣ, Флоренціи, Неаполѣ, Туринѣ, Пизѣ, Венеціи, Триестѣ и т. д., такъ и во второстепенныхъ городахъ. Они существуютъ и въ ихъ колоніяхъ въ Европѣ и Америкѣ, гдѣ Вальдейцы слившись съ мѣстнымъ

*) Отъ Маттея гл. 3-6.

**) Отъ Мат., гл. 4 — 2, гл. 6 — 17 — 18. Отъ Марка, гл. 9 — 29.

***) Отъ Мат., гл. 26 — 27. Отъ Марка, гл. 14 — 23. Отъ Луки гл. 22 — 17.

****) Символь Вѣры и Atto dichiarativo art. 23.

населеніємъ, все-же помнятъ свою первоначальную родину — Valli Valdesi и стремятся по возможности когда нибудь лично посѣтить ихъ. Въ Римѣ у нихъ два храма: они пусты и креста и символическаго Вальдейскаго Свѣтильника, окруженнаго 7-ю звѣздами съ надписью: *lux lucet in tenebris*. Но храмы холодны, не допуская никакой религіозной эмблемы, храмы эти далеко не производятъ того мистическаго, проникновеннаго впечатлѣнія, которое такъ сильно въ маленькихъ пустыхъ римскихъ церквахъ первыхъ вѣковъ христіанства, гдѣ на стѣнахъ съ полу-стертыми древними символами можно прочесть лаконическое воззваніе о соблюденіи молчанія въ стѣнахъ церкви. Для этого они слишкомъ разукрашены оконною живописью, иногда слишкомъ огромны, а главное лишены алтаря, на мѣстѣ котораго непріятно поражаетъ проповѣдническая кафедра*). И здѣсь мы наталкиваемся на ту-же боязнь всего недостаточно духовнаго въ религіозномъ пониманіи, доведенную до крайности, почти до суровости: они отрицаютъ всякое изображеніе Христа, допуская въ скудныхъ размѣрахъ лишь одинъ крестъ, считаютъ излишнимъ крестное знаменіе, не становятся на колѣни, не надѣваютъ креста при Таинствѣ Крещенія, не даютъ цѣлованія Евангелію и т. д., — въ чемъ овятъ такъ отступаютъ отъ обычаевъ первоначальной Христіанской Апостольской Церкви, не считавшей всѣ эти знаки вишняго благоговѣнія языческой недуховностью. Извѣстно, что Катакомбы полны символическими знаками, какъ Рыба, Агнецъ, Голубь и др. Однако же наиболѣе чуткіе изъ нихъ, съ болѣе сложными духовными переживаніями сами признаютъ, что въ отрицаніи всѣхъ поэтическихъ церковныхъ обрядовъ, какъ издревле всѣмъ религіямъ свойственное возжиганіе свѣтильниковъ, украшеніе цвѣтами и т. д., протестанты пошли слишкомъ далеко, — но вѣрные до фанатизма стариннымъ заветамъ, созданнымъ среди костровъ и кровавыхъ полей сраженія, они считали бы измѣной своей совѣсти малѣйшее новшество въ исполненіи культа.

Буря прошла. Горизонтъ разъяснился, — но это не ослабило религіознаго рвенія бывшихъ реформаторовъ, а лишь преобразило ихъ миссію: прежде они съ оружіемъ въ рукахъ

*) Впрочемъ Вальдейцы сами признаютъ, что стиль ихъ храма еще не найденъ. Во время гоненій они совершали культъ въ маленькихъ деревянныхъ домикахъ, часто даже въ горныхъ пещерахъ. Со времени свободы совѣсти они строятъ свои храмы въ подражателномъ готическомъ стилѣ, — но онъ еще ждетъ вдохновенія своего «Вальдейскаго» художника.

отстаивали право на слѣдованіе чистому ученію Христа для себя, для своего «народа». Теперь ихъ миссія — Евангелизація соплеменниковъ. Но эта Евангелизація понимается ими въ самомъ широкомъ смыслѣ: не какъ обращеніе Италіи въ Вальдейскую секту, а какъ распространеніе Евангельскаго свѣта, который «свѣтитъ во мракѣ» невѣжественныхъ суевѣрій, незнанія истиннаго ученія Христа и измышленийъ человѣческаго тщеславія. И въ сознаніи этой миссіи они поднимаются почти на мистическую высоту своего призванія. Чѣмъ закончится ихъ миссіонерская дѣятельность: реформой ли въ лоиѣ самой Римско-Католической Церкви, обращеніемъ ли Италіи въ Протестантство, или можетъ быть основаніемъ единой истинной Церкви Христовой, которую жаждетъ разрозненное братоубійственной ненавистью безумное человѣчество, — они не знаютъ и даже не заглядываютъ такъ далеко. Они несутъ «благую вѣсть», потому что видятъ въ этомъ свое назначеніе и вѣруютъ, что Богъ отцовъ ихъ, защищавшій ихъ слабыхъ и одинокихъ въ борьбѣ противъ сильныхъ и могущественныхъ, и теперь даруетъ имъ побѣду. Братство людей лежитъ не въ чувствѣ національности, не въ общности политическихъ или соціальныхъ идеаловъ, а въ единствѣ религіозныхъ переживаній и вѣропониманія. Такъ четыре вѣка назадъ на Чанфоранскомъ синодѣ впервые видѣвшіе другъ друга люди различной національности ощутили невѣдомую до тѣхъ поръ радость истиннаго братства во Христѣ.

И можетъ быть тогда, — и только тогда Вальдейцы почувствуютъ Италію своей родной, а Вальдейскія долины останутся для нихъ семейнымъ очагомъ.

Анастасія Полотебнова.

FRANK GAVIN

Изъ далекой Америки пришла неожиданная и ждавшая вѣсть: скончался Фраикъ Гавинъ. Давно уже шли тревожныя вѣсти о его здоровьѣ, но какъ то не мирилась мысль, что смерть подлинно стоитъ у его ложа, — этого крѣпкаго человѣка въ цвѣтѣ силъ, всего 47 лѣтъ. Господу было угодно въ урочный, Ему одному вѣдомый часъ, отозвать къ Себѣ вѣрнаго Своего раба. Всякая смерть оставляетъ пустое мѣсто и вырываетъ кусокъ сердца у близкихъ. Но эта смерть тяжкимъ стономъ отзовется во многихъ и многихъ сердцахъ, ибо этому человѣку былъ нарочито свойствененъ высшій даръ Божій: любить и быть любимымъ отвѣтной любовью. Самой потрясающей и свѣтлой чертой его отношенія къ людямъ было безкорыстное благоволеніе и неустанная благожелательность, даръ дружественной любви: такъ имѣнно вспоминается его взглядъ, улыбка, голосъ, онъ самъ... Въ этой добротѣ и чистотѣ его сердца было нѣчто дѣтское, — такое, о чемъ сказано, что если не будете какъ дѣти, не увидите въ Царствіе Божіе. Какъ много, навѣрное оставилъ онъ друзей, ему обязанныхъ, имъ поддержанныхъ, обрадованныхъ и утѣщенныхъ. Пишущему эти строки дано было на себѣ извѣдать эту дружбу и вѣрность, испытать его помощь въ трудныя времена. Какъ рыцарь, ринулся онъ въ защиту христіанской свободы и достоинства мысли отъ темноты и насилія, и какъ вѣрный другъ, себя онъ умѣлъ какъ то слить и отождествить съ дѣломъ другого. Сколь немногіе имѣютъ этотъ даръ и какъ немногіе умѣютъ его цѣнить! Въ дни моего пребыванія въ Нью-Йоркѣ, General Theological Seminary, и въ ней квартира Гавина, стали для меня какъ бы роднымъ домомъ въ огромномъ чужомъ городѣ. Въ лицѣ его мы имѣли неизмѣннаго ходатая по русскимъ дѣламъ въ Америкѣ. Его неустанная работа по организаціи помощи Русскому Богословскому Институту въ Парижѣ не забудется въ сердцахъ нашихъ.

Проф. Гавинъ имѣлъ исключительное значеніе конечно прежде всего въ жизни своей родной церкви, — о чемъ не призванъ судить иностранецъ, но оно было значительно также и въ христіанскомъ экуменическомъ движеніи, въ которомъ я встрѣчалъ его въ теченіи 10-ти лѣтъ и неизмѣнно чувствовалъ его особую къ себѣ близость. Какъ англокатоликъ, онъ въ такой мѣрѣ приближался къ православію (сохраняя при этомъ всю крѣпость и здоровье своей епископальной церкви), что я чувствовалъ его какъ бы собратомъ въ священнослуженіи, какъ бы уже находящимся въ единеніи церковномъ, это была нѣкая личная унія ранѣе внѣшняго соединенія церквей, что бываетъ въ отдѣльных случаяхъ церковной дружбы. Въ Continuation Committee Лозаннской конференціи (1927-37), какъ и во время Эдинбургской конференціи (1937), я имѣлъ отъ него неоцѣненную поддержку въ самомъ жгучемъ и трудномъ вопросѣ о почитаніи Богородицы, и какъ мнѣ было особенно дорого узнать, что онъ погребенъ былъ въ Богородичномъ храмѣ (гдѣ и мнѣ довелось однажды проповѣдывать во славу Пречистой). Вѣрится, что Пресвятая Дѣва, которая, по вѣрованію Церкви, подаютъ особую помощь отходящимъ изъ этого міра, Своимъ Покровомъ осынила читателя Своего...

Имя проф. Гавина, какъ богослова, пользовалось почитаніемъ у себя на родинѣ и въ Европѣ*). Его монографія о греческомъ богословіи (недавно заново переизданная) является въ своемъ родѣ единственной. Его различные богословскіе этюды**) представляютъ собой образецъ научнаго метода. Его лекціи были содержательны и блестящи. Его положеніе въ качествѣ секретаря комиссіи Американской Епископальной церкви по внѣшнимъ сношеніямъ естественно опредѣляло для него видное мѣсто въ междуправославныхъ сношеніяхъ (въ послѣдній разъ онъ участвовалъ въ делегаціи англійскихъ богослововъ при ихъ поѣздкѣ въ Румынію). Наконецъ, его мысль и сердце были открыты и для соціальной проблематики, причемъ въ немъ соблюдалось такъ трудно достижимое и сравнительно рѣдкое равновѣсіе между Христіанствомъ и соціальностью, которое обычно такъ легко нарушается.

Невозможно исчерпать и перечислить всѣ эти дѣла, которыя нынѣ идутъ за нимъ въ вѣчность, но надъ всѣми ними возвышается благодостойный и мудрый образъ его личности, — вселенскаго христіанина, епископальнаго исповѣданія: «пото-

*) Имя проф. Гавина стоитъ и съ спискомъ сотрудниковъ журнала «Путь».

**) Въ богословскихъ сборникахъ Лозанскаго движенія: *The Grace, Ministry and Sacraments, a New Commentary on Holy Scripture. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments.* London. 1928 и др.

му узнають всё, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою». (Іоан. 13, 35).

Съ чувствомъ глубокаго умиленія и сердечной благодарности склоняю колѣна у ранняй могилы и молю Господа силъ, да упокоитъ Онъ въ селеніяхъ праведныхъ раба Своего.

Пр. С. Булгаковъ.

ЕПИСКОПЪ ВАЛЬТЕРЪ ФРИРЪ

(IN MEMORIAM)

(1863 - 1938).

Вслѣдъ за ранней и, по человѣческому разумѣнію, безвременной смертью нашего американскаго друга, Fr. F. Gavin, намъ суждено было въ этомъ году, вслѣдъ за нимъ, потерять и нашего любимаго и чтимаго англійскаго друга и соратника, доблестнаго еп. Фрира. Смерть погасила тихо догоравшій факель и въ мирѣ отошелъ ко Господу свѣтлый старецъ, приложившійся отцамъ своимъ. Общее уваженіе къ нему, какъ духовному авторитету, соединяется и съ теплымъ личнымъ чувствомъ, какъ будто въ немъ потеряли мы не только одного изъ духовныхъ вождей, но и своего собственнаго вѣрнаго и ласковаго друга или родственника. Таково было его личное обаяніе, въ которомъ одновременно соединялась высокая духовность съ тонкой культурностью. Духовный аристократизмъ сочетался въ немъ съ простотой, скромностью и смиреніемъ, озарялся дѣтской веселостью и привѣтливостью. Его появленіе неизмѣнно вызывало всеобщую радость и невольное къ нему движеніе.

Мнѣ довелось знать этихъ обоихъ столповъ англиканскаго епископата, еп. Гора и еп. Фрира, которые были во многомъ лично и преемственно связаны. И оба они отмѣчены духовной свободой и особымъ личнымъ благородствомъ, и оба они принадлежали къ высшимъ представителямъ англиканскаго богословія. Еп. Горъ является однимъ изъ руководящихъ богословскихъ умовъ Англии 19-20 вѣка, еп. Фриръ былъ неутомимымъ труженикомъ на почвѣ богословскаго изслѣдованія, преимущественно литургикн. Послѣдняя его работа подъ характернымъ для него заглавіемъ *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer. An eirenicall Study* вышла въ свѣтъ не задолго до его смерти, которая застала его съ перомъ въ рукѣ въ монашеской кельѣ въ его любимомъ монастырѣ *Community of Resurrection (Mirfield)*. Но его значеніе для Англиканской, какъ и для всей Все-

ленской Христовой Церкви заключается не только въ составленіи «ириническихъ» изслѣдованій, но и въ его «иринической» дѣятельности, направленной къ воссоединенію нынѣ раздѣленной Христовой Церкви. Строгій и отвѣтственный англиканскій епископъ, онъ былъ носителемъ и вселенскаго духа. Онъ явился дѣятельнымъ участникомъ «Малинскихъ собесѣдованій» англиканъ и р. католиковъ, которыя происходили подъ предсѣдательствомъ кардинала Mercier. Въ Малинѣ произошла, можно сказать, первая встрѣча Англиканской церкви съ Римской, послѣ злосчастнаго отверженія англиканскихъ ординацій въ буллѣ п. Льва XIII. Хотя осязательныхъ результатовъ эти встрѣчи дать не могли, но, конечно, имъ достигнуты результаты неосязательные, духовные. Главныя же заслуги еп. Фрира на путяхъ «экуменизма» увѣнчали послѣдніе годы жизни, его цвѣтущую старость. Это была его работа по жизненному сближенію англиканства и русскаго православія, не на почвѣ іерархическихъ переговоровъ и соглашеній, но на почвѣ органическаго срастанія обонхъ церковныхъ тѣлъ въ опредѣленныхъ, хотя и ограниченныхъ точкахъ. Всѣмъ извѣстно, что послѣднее 10-лѣтіе отмѣчено возникновеніемъ интенсивнаго сближенія между англокатоликами и православными (преимущественно русской молодежью). Оно выражается въ ежегодныхъ конференціяхъ, характерной чертой которыхъ является не только богословская дискуссія, но и планомѣрное литургическое общеніе, выражающееся въ каждодневномъ служеніи православной литургіи и англиканской мессы (поочередно), вмѣстѣ и съ другими службами при общемъ молитвенномъ участіи всѣхъ членовъ. Это литургическое сближеніе, представляющее собой вообще нѣчто новое въ жизни Вселенской церкви, неизмѣнно находило одного изъ вдохновенныхъ руководителей въ лицѣ еп. Фрира, который не уклонялся и отъ трудныхъ и отвѣтственныхъ вопросовъ, возникавшихъ на этихъ путяхъ. Однимъ изъ такихъ показательныхъ предметовъ обсуждения явился, между прочимъ, вопросъ о взаимномъ участіи въ Евхаристической трапезѣ въ предѣлахъ братства муч. Албанія и преп. Сергія (Fellowship of St. Alban and St. Sergius), которое образовалось изъ постоянныхъ участниковъ конференцій. Этотъ вопросъ и доселе остается неразрѣшеннымъ, но слѣдуетъ отмѣтить, что онъ находилъ въ еп. Фрирѣ благосклоннаго и духовно безстрашнаго участника въ разныхъ стадіяхъ его обсужденія*).

*) Я лично чувствую себя признательнымъ еп. Фриру не только за то сочувственное вниманіе, которое онъ неизмѣнно оказывалъ защищаемой мною идеѣ евхаристическаго общенія между членами Братства, но и за дружественную моральную поддержку, оказанную мнѣ лично, когда поднятое противъ моей софіологической доктрины дви-

Еп. Фриръ, первый президент нашего «Fellowship», являлся какъ бы его патріархомъ и, будемъ вѣрить, наложилъ на него неизгладимую печать своего духа. Онъ же явился патріархомъ и для чисто богословскаго сближенія русскихъ и англиканскихъ богослововъ. Подъ его предсѣдательствомъ въ мирной и дружественной атмосферѣ протекала въ апрѣлѣ 1936 года наша богословская конференція въ родномъ его Mirfield'ѣ въ Community of Resurrection, гдѣ нынѣ покойся прахъ его (какъ и еп. Гора). (На этой конференціи мной были читанъ и докладъ о софіологіи).

Весною 1936 года, во время англо-русской конференціи въ Парижѣ было явлено пророческое видѣніе того, чего всегда чаютъ молящіеся «о соединеніи всѣхъ». Въ Парижскомъ русскомъ кафедральномъ соборѣ (на rue Daru) можно было видѣть по срединѣ церкви совершающаго краткое богослуженіе (родъ молебна) англиканскаго епископа вмѣстѣ со своимъ клиромъ. Это былъ президентъ англорусскаго Fellowship еп. Фриръ, которому дано было въ концѣ жизни испытать предвкушеніе радости сиятія конфессіональныхъ граней въ молитвѣ. Англиканскій епископъ, который всегда любилъ и чтилъ русскую церковь (онъ въ молодости посѣтилъ Россію и нѣсколько зналъ нашъ языкъ), соединялся въ молитвѣ съ русскимъ православнымъ народомъ. Еп. Фриръ былъ самъ живой эмблемой грядущаго.

Съ чувствомъ благодарной любви поклоняемся его праху. Да упокоитъ Господь свѣтлую его душу!

Прот. С. Булгаковъ.

18. V. 1938.

женіе начало оказывать вліяніе и въ нѣкоторыхъ англійскихъ кругахъ. Можно сказать, что благодаря ему (какъ и другимъ англійскимъ друзьямъ) нашъ молодой Fellowship остался незатронутымъ этимъ движеніемъ.

НОВЫЯ КНИГИ

«ИЗЪ НОВОЙ НѢМЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ О ПРАВОСЛАВІИ».

- Karl Heussi**, Der Ursprung des Mönchtums. Verlag von J. C. B.; Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1936, 308 s.
- Georg Wunderle**, Aus der heiligen Welt des Athos. Studien und Erinnerungen. Würzburg 1937, 61 s.
- Julius Tyclak**, Die Liturgie als Quelle Oestlicher Frömmigkeit. Herder et CO, Freiburg i. Br. 1937, 148 s.
- Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Die Heilige Woche. Aus dem Griechischen übertragen von **P. Killian Kirchoff**. O. F. M. Liturgische Vorbemerkung von Prof. D. Dr. Anton Baumstark. Verlag Jakob Hegner in Leipzig (1937), 208 s.
- A. Ehrhard**, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jhs. I: Die Ueberlieferung. J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1937, 717 s.

Богословская наука въ Германіи все продолжаетъ удѣлять серьезное вниманіе Православной Церкви — ея исторіи, ея литургической и аскетической жизни. — Какъ одну изъ самыхъ капитальныхъ работъ въ этомъ отношеніи необходимо отмѣтить трудъ іенскаго проф. Heussi о монашествѣ. Монашество, какъ особый видъ христіанской аскезы, было всегда камнемъ преткновенія для протестанскаго богословія. Уже самому отцу этого богословія, Мартину Лютеру, были непріемлемы аскетическіе обѣты монашества, противъ которыхъ онъ такъ рѣзко ратовалъ въ своемъ сочиненіи «De vocis monasticis» (написано въ 1521 году въ Вартбургѣ). Аскетическій образъ жизни св. Антонія В. вытекалъ, по мнѣнію Лютера, исключительно изъ евангельскихъ требованій и «christi régula» выполнялись Антоніемъ «свободно», въ силу личныхъ наклонностей къ нравственной жизни, а не въ силу данныхъ обѣтовъ. Церковно-историческая роль св. Антонія въ развитіи монашескаго института не изслѣдовалась совершенно Лютеромъ, а исторія возникновенія монашества его вообще не интересовала. На протяженіи трехъ вѣковъ протестантскимъ богословіемъ отвергалась подлинность «житія св. Антонія» (первое изданіе въ 1611 г.) и ея авторство св. Афанасія Великаго. отношеніе къ древне-христіанскимъ подвижникамъ было, главнымъ образомъ, критическо-отрицательное. Даже знаменитый Mosheim характеризуетъ христіанскихъ анахоретовъ фапатиками и помѣщан-

нымн (писано въ 1753/55 гг.), а Гиббонъ приписывалъ древнему монашеству разрушительное вліяніе на культуру античнаго міра и только въ силу этого удѣляетъ ему довольно большое вниманіе, не интересуясь изслѣдовать тщательно истоки его происхожденія (см. его замѣчательное сочиненіе, не потерявшее, однако, и до сего времени своего значенія *History of the decline and fall of the Roman Empire*. 1776 sqq.). Не посчастливилось мон-ву и въ «Церковной исторіи» Neander'a (1828 sqq.), который считалъ мон-во явленіемъ «чуждымъ» духу христіанства, отмѣчая, что «аскеза» свойственна одновременно и буддизму, египетскимъ терапевтамъ и т. п. — въ христіанствѣ она получила только нѣкоторый «новый духъ». Однако, при критическомъ отношеніи къ мон-ву, протестантская наука весь XIX в. стремится все-таки выяснить исторію возникновенія его. Всѣхъ изслѣдователей этого вопроса можно раздѣлить на двѣ группы: одна стремится вывести мон-во изъ нехристіанскихъ аскетическихъ движеній древняго міра, другая — изъ церковно-исторической или социальной обстановки первыхъ вѣковъ христіанства. Такъ, марбургскій проф. Marhold выводилъ мон-во изъ аскетическихъ настроеній іудейскихъ терапевтовъ и ессеевъ, косвенно связывая христіанскую аскезу съ монтинизмомъ, но самъ не смогъ обосновать своихъ утвержденій. Въ протестантской наукѣ болѣе посчастливилось мнѣнію Weingardten'a (1877), который относитъ возникновеніе мон-ва ко времени послѣ Константина В. и выводитъ мон-во изъ египетскаго культа Серапису; одновременно имъ же отрицается авторство Св. Афанасія В. для «житія Антонія В.». Почти одновременно А. Hilgenfeld (1878) стремился вывести мон-во изъ буддизма, а Th. Keim и особенно R. v. Reizenstein (1906/16) изъ эллинистической философіи и гностицизма. Другіе, какъ В. Gieseler (1831) и Fr. Ch. Baur (1859) считали гоненія первыхъ вѣковъ христіанства «внѣшнимъ поводомъ», вызвавшимъ возникновеніе мон-ва. Этой точки зрѣнія не были чужды и католическіе ученые, напр., Schivietz (1904), В. Duchesne (1910), извѣстные учебники Funk'a, даже въ новѣйшей обработкѣ Bihlmeyer'a (напр., изд. 1926 г.). Одинокое стоитъ мнѣніе D. Völter'a (1900), пытающагося объяснить возникновеніе мон-ва изъ хозяйственныхъ отношеній IV в. Наконецъ, А. v. Harnack въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «Монашество, его идеалы и его исторія» (1880) выдержало много изданій, былъ и русскій переводъ) и въ нѣкоторыхъ др. сочиненіяхъ, при извѣстномъ своемъ критическомъ отношеніи къ мон-ву и христіанской аскезѣ, рисуетъ его возникновеніе, какъ оппозиціонное движеніе тому омірщенію церковной іерархіи и церковной жизни, которое намѣтилось, согласно Гарпаку, въ IV вѣкѣ. — Мы остановились довольно подробно на исторіи возникновенія мон-ва въ мнѣніяхъ протестантскихъ историковъ для того, чтобы отмѣтить тѣ трудности, которыя стоятъ передъ духомъ и мнѣніемъ протестантизма въ его пониманіи одного изъ основныхъ вопросовъ не только христіанской аскезы, но и внутренняго развитія жизни Церкви. Протестантскому богословію пришлось продѣлать большой путь, прежде чѣмъ оно пришло къ новому пониманію мон-ва и къ правильному выясненію исторіи его возникновенія, которое характеризуетъ выше нами отмѣченный трудъ Heussi, не только важный по своимъ научнымъ достоинствамъ, но и примѣчательный по своей христіанской установкѣ въ отношеніи къ христіанской аскезѣ и монашеству, какъ таковому, Heussi не новичекъ въ области исторіи христіанской аскезы. Еще въ первомъ изданіи Rgg. (1912) онъ помѣстилъ содержательную статью о монашествѣ; затѣмъ онъ написалъ двѣ интересныя работы о Нилѣ Синайскомъ (1917 и 1923), образъ котораго въ православию восточномъ мон-вѣ привлекъ его особенное вниманіе. Настоящій трудъ есть плодъ почти десятилѣтней работы. Въ нашемъ разборѣ протестантскихъ тру-

довъ о мон-вѣ мы дали краткое изложеніе двухъ первыхъ главъ введенія къ его труду; остальное содержаніе (гл. 1—5, стр. 11—290) посвящены новому тщательному разбору всего того матеріала, которымъ пользовались его предшественники-ислѣдователи и доказательству несостоятельности ихъ мнѣній. — Монашество возникло не отъ проикновенія не-христіанскихъ формъ аскезы въ христіанство, ни въ связи съ гоненіями на него или упадка христіанской жизни въ IV вѣкѣ; оно возникло, какъ естественная душевная потребность первохристіанъ; не надо забывать, что уже на «порогѣ» первохристіанства стоитъ аскетическій образъ Іоанна Крестителя» (стр. 15). Въ евангельской проповѣди Іисуса Христа мы находимъ не только общія требованія нравственности, но и подчеркиваніе нѣкоторыхъ изъ нихъ, которыя явятся формирующими аскезу монашества: воздержаніе, нестяжаніе и цѣломудріе. О значеніи послѣдняго особо говорилъ и ап. Павелъ въ посланіи къ Коринфянамъ, гдѣ дѣвство не узаконяется, но рекомендуется. Исслѣдованіе исторіи первохристіанской общины, приводитъ нашего автора къ выводу, что «монашество своими корнями уходитъ въ первые вѣка христіанства» (стр. 28). Связь христіанской аскезы съ мистикой проявляется въ заключительномъ моментѣ мистическихъ исканій христіанскихъ подвижниковъ, въ ихъ стремленіи къ «обоженію», что такъ характерно именно для православнаго монашества. Связь эта намѣчается уже у Оригена и Климента Александрійскаго (стр. 44—49). Начатки этихъ аскетико-мистическихъ упражненій можно отмѣтить еще въ исторіи первоначальнаго монашества на основаніи древняго египетскаго патерика. Анахоретство появилось въ Египтѣ еще до Актонія; Антоній сталъ же исторической личностью, какъ въ силу своихъ особенныхъ достоинствъ подвижника, такъ и благодаря своему замѣчательному житію. Умноженіе анахоретовъ, ихъ уходъ въ пустыню не означалъ оппозиціи церковной іерархіи и недовольство омірщеніемъ церковной жизни. Созданіе монашескаго института не приносило вреда церкви, ибо мон-во въ пустыкѣ собирало свои духовныя силы, которыя потомъ имекно и служили укрѣпленію христіанства и церковной жизни, что доказала послѣдующая положительная роль мон-ва въ исторіи Восточной Церкви. Умноженіе монашества лежало въ самомъ содержаніи христіанской аскезы и въ достоинствѣ дрсне-христіанскихъ подвижниковъ, которые однихъ привлекали за собой слѣдовать, а для другихъ становились образцами или идеаломъ христіанской нравственности. (стр. 111). Переходъ древняго анахоретства къ общежитію, т. е. реформа Пахомія В. не стоитъ подъ вліяніемъ какихъ-либо внѣшнихъ условий или вліяній (пифагорейцевъ, циниковъ или буддизма), она произошла изъ пониманія Пахоміемъ потребностей мон-ской жизни, оцѣнки окружавшей его обстановки и учитыванія недостатковъ жизни анахоретства, когда ему при количественномъ ростѣ приходилось снижать качественное содержаніе аскезы и ея требованій въ зависимости отъ различныхъ условий жизни аскетовъ. Такимъ образомъ, монашеское общежитіе выросло само изъ себя, изъ своихъ нуждъ, замѣчекъ Пахоміемъ, челоуѣкомъ необычайныхъ организаторскихъ способностей, понявшаго необходимость реформирования жизни христіанскихъ аскетовъ, — челоуѣка, творчество котораго продолжаетъ дѣйствовать во всѣ вѣка исторіи монашества. Особенно интересна гл. 5 (стр. 132—280), посвященная исслѣдованію древняго египетскаго патерика, не только по тщательности исслѣдованія, но и по тому тону, съ какимъ протестантскій ученый говоритъ о жизни христіанскихъ подвижниковъ, ихъ настроеніяхъ, воззрѣніяхъ и т. п. Авторъ подробно разбираетъ исторію патерика, виды подвижничества, останавливается на исторіи руководства новопоступающихъ (начатки «старчества»), на мистическихъ явленіяхъ у древнихъ аскетовъ, на релігіозныхъ представленіяхъ аске-

товъ, на религіозныхъ представленіяхъ аскетовъ, на отношеніи къ догмѣ и литургической жизни. Эта глава особенно цѣнна, такъ какъ работы православныхъ ученыхъ, изслѣдывающихъ подробно эти вопросы мы не имѣемъ, а старыя работы Казанскаго, арх. Палладія, мало даютъ именно въ этомъ отношеніи. — Трудъ Heussi очень цѣнный вкладъ въ исторію восточнаго православнаго монашества. Онъ читается съ большимъ интересомъ, написанъ легко. Въ немъ чувствуется новое отношеніе къ такимъ явленіямъ, какъ святые, чудеса, христіанская аскеза. Здѣсь нѣтъ того духа критицизма и ироніи, что такъ свойственно трудамъ, напр., Гарнака. У автора не только правильное пониманіе важныхъ моментовъ исторіи и жизни православія, но и ихъ пріятіе. Для православнаго читателя онъ представляетъ безусловный интересъ и значеніе этого труда для исторіи христіанской аскезы очень значительное.

Интересъ къ восточному подвижничеству чувствуется также и при ознакомленіи съ небольшою книжкой G. Wunderle. Афонъ и его жизнь, послѣ большого перерыва, послѣдніе годы снова начинаютъ привлекать вниманіе не-православныхъ. Его посѣщаютъ, пишутъ о немъ статьи и книги. Сейчасъ вышла работа вюрцбургскаго проф. Георга Вундерле, католика; она основана не только на изученіи источниковъ и литературы, но также и на личныхъ впечатлѣніяхъ, полученныхъ отъ посѣщенія Афона въ 1934 году. Авторъ сообщаетъ общія свѣдѣнія объ афонской «монашеской республикѣ»; отмѣчаетъ, что афонцы удѣляютъ мало вниманія богословской наукѣ (въ западно-европейскомъ смыслѣ) и живутъ больше личной аскезой и мистическими переживаніями. Эти переживанія особенно остро чувствовались въ жизни Афона въ XIV в., въ эпоху нисхастовъ, о которыхъ авторъ говоритъ съ большимъ почтеніемъ, чѣмъ его нѣкоторые предшественники или современники католическіе писатели и ученые. Особенно интересна часть, посвященная личнымъ впечатлѣніямъ автора. Онъ останавливается съ особеннымъ вниманіемъ на почитаніи иконъ въ религіозной жизни афонскихъ подвижниковъ и говоритъ объ иконѣ въ тѣхъ тонахъ, которые появились у католиковъ только въ послѣднее время. Это отношеніе къ православной иконѣ очень характерно для новѣйшаго католичества. Замѣтимъ, между прочимъ, что еще въ раннемъ средневѣковѣ были католики, которые съ большимъ почтеніемъ говорили о почитаніи иконъ, какъ объ одномъ изъ важныхъ моментовъ религіозной жизни, вспомнимъ Valafrid Strabo (ум. ок. 849), значительнаго для своего времени комментатора Библии, который въ своемъ трудѣ «De exodus et incrementis rerum ecclesiasticarum» говоритъ объ этомъ). Но особо глубокое впечатлѣніе на нашего автора произвело афонское богослуженіе. Особенно въ русскомъ афонскомъ монастырѣ (наверно, св. Пантелеймона), литургія, совершавшаяся въ полуосвященномъ храмѣ, съ иконами, озаренными только мерцающимъ пламенемъ лампадъ, игуменомъ монастыря въ сослуженіи шести іеромонаховъ, при «необычайномъ» чѣстнѣи монашескаго хора, произвела на Wunderle «неизгладимое впечатлѣніе». Глубокое также впечатлѣніе произвела на него встрѣча съ однимъ таинственнымъ русскимъ старцемъ, бывшимъ крестьяниномъ, съ которымъ нашъ авторъ объяснялся при помощи переводчика, русскаго монаха, знакомаго съ нѣмецкимъ языкомъ (слава Богу, что есть уже и такіе монахи!). Эта бесѣда поколебала у автора его прежнее осторожное отношеніе къ «умному дѣланію» и, вообще, къ характеру восточно-православной мистики, и дала новое пониманіе той религіозной «пассивности», которую до сего времени католики приписываютъ православному христіанству.

Ж. Тусіакъ написалъ съ большимъ пафосомъ свою книгу о православной литургикѣ. Она посвящена изясненію содержанія богослуже-

ний часовъ, вечерни, утрени и литургіи. Онъ далъ также цѣлый рядъ переводовъ пѣснопѣній и тайныхъ молитвъ священника, отмѣтивъ ихъ догматическую и мистическую глубину. Tusiak приходитъ къ выводу, что и въ современной литургической жизни православной церкви живетъ духъ первохристіанской церкви, подтверждая это цѣлымъ рядомъ цитатъ изъ древнѣйшихъ святоотеческихъ сочиненій. Въ одной главѣ онъ говоритъ о мистической глубинѣ православной иконы, а въ другой останавливается на представителяхъ русской религіозной философіи, называетъ ихъ «христіанскими радикалистами», борющимися съ рационализмомъ Запада и стремящимися всегда стать богословами, нарушая своего православнаго егедо, но дающими своимъ построениямъ эсхатологическую и даже апокалиптическую заостренность. Примѣчательно то, что эта симпатичная книжка вышла въ собраніи «Ecclesia orans», издаваемомъ J. Herwegen, настоятелемъ монастыря Maria Laach, одного изъ самыхъ живыхъ центровъ католической Германіи.

Неутомимый отецъ-францисканецъ Killian Kirchhoff продолжаетъ свою работу по переводу пѣснопѣній Великаго Поста. Четвертый томъ посвященъ Страстной седмицѣ и составленъ по плану предыдущихъ т. е. даются переводы пѣснопѣній вечерни и утрени. Переводъ сдѣланъ съ большой тщательностью и литературной изящностью. Въ приложеніи данъ указатель ко всѣмъ четыремъ томамъ этого собранія, который составленъ очень удобно и ясно. Трудъ Kirchhoff'a большое подспорье для желающихъ познакомиться съ православной литургикой. Будемъ надѣяться, что въ скоромъ времени появится и томъ, посвященный св. Пасхѣ и пасхальной седмицѣ.

Монументальный трудъ извѣстнаго нѣмецкаго византиниста A. Ehrhard'a (недавно праздновавшаго свое 75-лѣтіе) есть плодъ со- рокалѣтней работы. Трудъ этотъ долженъ стать въ будущемъ однимъ изъ основаній для агіографической науки Православной Церкви. За четыре десятилѣтія E. изучилъ 2750 рукописей мученическихъ актовъ. Первый томъ посвященъ матеріалу, который включенъ въ греческія мины, менелогіи и синаксари. Первый агіографическій сборникъ былъ составленъ Евсевіемъ Кесарійскимъ, для насъ не сохранившійся, онъ содержалъ мученическіе акты до гоненій Діоклетіана. Во время св. Феодора Студита существовало уже двѣнадцатитомное собраніе такихъ актовъ и житій. При патр. константинопольскомъ Мефодіи (ум. 847) было составлено еще два тома. Однако, то что дошло до нашего времени составлено уже, гл. об., въ X—XV вв. Для агіографіи особое значеніе имѣли труды Симеона Метафраста, нашедшаго себѣ послѣдователей и подражателей. Особенное умноженіе получили сборники, содержавшіе т. наз. синаксарныя чтенія (E. ихъ именуетъ меналогіями, т. к. они подраздѣлены на мѣсяцы). читавшіяся за богослуженіями. E. считаетъ, что эти меналогіи, которыя въ конечномъ итогѣ есть соединеніе мѣсяцеслова съ короткими житіями (навѣрно также сокращенными по богослужебнымъ соображеніямъ), сохраняютъ обще-церковный характеръ, не нося мѣстныхъ церковныхъ вліяній въ смыслѣ внесенія мѣстнo-чтимыхъ святыхъ. Интересно отмѣтить и то, что наибольшее количество мѣстныхъ святыхъ падаетъ на мѣсяцы февраль, мартъ и апрѣль. Не для всѣхъ мѣсяцевъ одинаково хорошо сохранились рукописи. Кромѣ того, важно и то, что древнѣйшій славянскій переводъ ихъ меналогіевъ, сохранившійся въ Codex Supraslenseus, даетъ намъ возможность восполнить пробѣлы греческихъ меналогіевъ. — Въ небольшой замѣткѣ нѣтъ возможности пересказать богатѣйшее содержаніе этого труда, — это потребовало бы слишкомъ много мѣста. Трудъ E. долженъ стать необходимѣйшимъ пособіемъ для церковнаго историка. Важенъ очень списокъ тѣхъ хранилищъ, которыя E. изучилъ, и тѣхъ, которыхъ не смогъ, въ частности, русскихъ. Второй томъ, посвященный

изслѣдованію содержанія матеріала, описаннаго въ первомъ, долженъ послѣдовать въ скоромъ времени.

Въ настоящей замѣткѣ мы смогли отмѣтить только нѣкоторые труды, посвященные восточной церкви, изъ которыхъ видно, что и среди нѣмецкихъ ученыхъ ей удѣляется серьезное вниманіе.

И. Смоличъ.

